ندوة

الإسلام والمسلمون في إفريقيا



ندوة

الإسلام والمسلمون في إفريقيا



ندوة الإسلام والمسلمون في إفريقيا

إعداد: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

الطبعة الثانية

منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

سنة الطبع 1376 من وفاة الرسول (ﷺ) «2008 مسيحي»

طريق السواني ـ طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

هاتف: 65 ـ 4808461 ـ بريد مصوّر 4800293

ص.ب 2682 طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

E-mail: Media@islamic-call.com

www.islamic-call.com □ www.islamic-call.net

الرقم المحلي: 65/2007/دار الكتب الوطنية بنغازي

الرقم الدولي: ردمك 4 ـ 110 ـ 28 ـ 9959 ـ ISBN 978

ندوة

الإسلام والمسلمون في إفريقيا



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الأوروبيون عندما استعمروا إفريقيا في العصور الحديثة أرادوا أن يهيمنوا على الأفارقة روحياً فعلّموهم دينهم. . دين المستعمرين الذين هو الدين المسيحي. . وحكام أوروبا المستعمرون لكي يحركوا أوروبا كلها إلى إفريقيا حتى يستعمروها أعلنوا بأنهم يريدون أن ينشروا المسيحية في العالم وخاصة في إفريقيا. . فعلى كل من يريد أن ينشر المسيحية من رجال الدين والراهبات أن يتوجهوا إلى إفريقيا لكي يستعمروا إفريقيا. . وهذه خدعة من السياسيين والعسكريين والرأسماليين لتسخير الجماهير المتعاطفة مع الدين لكي تذهب إلى إفريقيا وتحول إفريقيا إلى مسيحية. . وعندما يصبح الأفارقة مسيحيين تتم هيمنة أوروبا نفسياً وروحياً على الأفارقة وتصبح الكنيسة مهيمنة روحياً على الإفريقي. . وإلى جانب الكنيسة أقيمت الثكنة العسكرية لجيوش فرنسا وبريطانيا والبرتغال وإيطاليا. . وإلى جانب الكنيسة والثكنة تأسست الشركات الاحتكارية لتمتص خيرات إفريقيا ولتنقلها إلى أوروبا. . الذهب والماس واليورانيوم والبوكسيد والمنجنيز. . كل هذه الخامات استنزفت وما زالت تستنزف حتى الآن بشراهة وتنقل إلى أوروبا وأمريكا.

الديانة السماوية المقدسة ـ المسيحية ـ استخدمت استخداماً سيئاً واستعملت كأداة للاستعمار وانتصبت الكنائس في ربوع إفريقيا، لا من أجل عبادة الله، ولكن من أجل أن تفرض هيمنة الإنسان الأبيض على إفريقيا. .

الأخ القائد معمر القذافي

عقدت ندوة «الإسلام والمسلمون في إفريقيا» في الفترة من 1428/7/18م إلى 19/1428/7م الموافق 1998/7/18 إفرنجي إلى 1998/7/19 إفرنجي. وذلك بالمشاركة بين جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ومعهد الدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة ـ وكذلك الجمعية المصرية الإفريقية للعلوم السياسية.

وقد شارك فيها كلٌ من:

1 ـ أ. د/ عبد الصبور مرزوق: نائب وزير الأوقاف ورئيس المجلس الأعلى لرعاية الشؤون الإسلامية ـ بمصر.

2 ـ أ/ سمير الهضيبي: مدير المركز العربي الإفريقي للبحوث والدراسات.

3 ـ أ. د/إبراهيم نصر الدين: وكيل معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

4 ـ أ. د/ عبد الحميد الهرامة: أستاذ بكلية الدعوة الإسلامية ـ الجماهيرية الليبية العظمى.

5 ـ أ. د/ السيد فليفل: رئيس قسم التاريخ الحديث المعاصر ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

6 ـ أ. د/ تمام همام: أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

7 ـ أ. د/محمد علي حُلة: أستاذ قسم التاريخ بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر.

8 ـ أ. د/عبد الله عبد الرازق: أستاذ ووكيل معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

9 ـ أ. د/عبد العزيز عبد الدائم: وكيل كلية الآثار ـ جامعة القاهرة.

10 ـ أ. د/ سيف الدين عبد الفتاح: أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

11 ـ د/ محمود أبو العينين: أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية ـ معهد البحوث الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

12 ـ د/عبد الله نجيب: أستاذ مساعد ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

13 ـ د/أحمد الصاوي: مدرس بكلية الآثار ـ جامعة القاهرة.

14 ـ د/صبحي قنصوه: مدرس علوم سياسية بقسم النظم السياسية والاقتصادية ـ معهد البحوث الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

15 ـ د/حمدي عبد الرحمٰن: أستاذ مساعد علوم سياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

16 ـ د/ سوزي أباظة: مدرس مساعد التاريخ الإسلامي ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

17 ـ د/جمال السيد ضلع: مدرس نظم سياسية ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

18 ـ أ/محمود عباس: باحث بهيئة الآثار المصرية.

19 ـ أ/محمد عاشور: مدرس مساعد العلوم السياسية ـ معهد البحوث الإفريقية ـ جامعة القاهرة.

الباحثون الأفارقة:

20 ـ أ/ عبد القادر حسن: باحث (أوجادين).

21 ـ أ/ علي الحسن كمارا: باحث وطالب في الدكتوراه، كلية أصول الدين ـ قسم العقيدة ـ جامعة الأزهر (غينيا).

22 ـ أ/سليمان عزير كروتا: باحث ورئيس الاتحاد العام للطلاب الأفارقة في جمهورية مصر العربية (أوغندا).

23 ـ أ/حسن موسى محمد: باحث (الصومال).

24 ـ أ/بيزور عمر خلفان: باحث (رواندا).

25 ـ أ/محمد شريف چاكو: باحث (تشاد).

26 ـ أ/إبراهيم انجاي: باحث (مالي).

27 ـ أ/مصطفى چوب: باحث ككّيّ (السنغال).

28 ـ أ/إبراهيم محمد بللو: باحث بكلية الدراسات الإسلامية والعربية قسم الشريعة الإسلامية (نيچيريا).

29 ـ أ/ عبد الحق آدم محمد: باحث (تشاد).

30 ـ أ/شريف أحمد: باحث (النيجر).

31 ـ أحمد آنداي لوح: باحث بكلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ الجماهيرية الليبية العظمى (السنغال).

32 ـ حماجبي محمد: باحث بكلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ الجماهيرية الليبية العظمى.

ندوة

الإسلام والمسلمون في إفريقيا

اليوم الأول 18/7/1428م (1998 إفرنجي)

الجلسة الافتتاحية: 18/7/1428م (1998 إفرنجي)

كلمة أ. د/إبراهيم نصر الدين:

وكيل معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة

بسم الله وعلى بركة الله وبتوفيق منه تبدأ أعمال ندوة (الإسلام في إفريقيا).

أود أولاً أن أشكر ـ في البداية ـ حضراتكم جميعاً أساتذة وزملاء وباحثين على هذا الجهد الكبير الذي بذل في الإعداد لهذه الندوة تنظيماً وبحوثاً وحضوراً فالشكر كل الشكر لحضراتكم جميعاً.

هذه الندوة أشرف على تنظيمها كما ترون حضراتكم جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بالجماهيرية الليبية والجمعية المصرية الإفريقية، للعلوم السياسية، وهي جمعية وليدة نشأت هذا العام فقط، تهتم بالشؤون والقضايا الإفريقية، وعقدت ندوة بالتعاون مع المركز العربي الإفريقي عن العلاقات العربية الإفريقية، وها هي اليوم تعقد ندوة عن الإسلام والمسلمين في إفريقيا، يشارك في هذه الندوة أيضاً ـ بالجهد العلمي ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية قسم النظم السياسية والاقتصادية بجامعة القاهرة.

الهدف الأول من هذه الندوة التي تعقد تحت هذا الاسم هو التعارف كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ

لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾؛ لأن التعارف هو المقدمة للتعاون، فنحن الآن في مرحلة استكشاف بعضنا للبعض، ليس فقط فيما يتعلق بهمومنا ومشاكلنا والقضايا التي تواجه المسلمين بعامة في الوقت الراهن، وإنما الهدف كما قلت أن نصل إلى مرحلة تعاون؛ لأن قضايا العصر خطيرة وعديدة ومتنوعة قد أذكر منها بسرعة؛ لأن معظم البحوث قد تناولتها بشكل أو بآخر ولو بصورة غير مباشرة.

القضية الأولى: قضية الإرهاب التي تعصف بشعوب العالم الإسلامي، وتعطي انطباعاً لدى الآخر أياً كان هذا الآخر ـ لأنه يأتي بتبريرات وتصورات أن الإسلام في جانب منه يحض على التطرف والعنف، والإسلام بريء من كل هذه الأفعال والتصرفات التي تهدد أمن الآمنين، وتنفر وتكفر وتقتل الأبرياء من أطفال ونساء وشيوخ دونما تمييز، ودين الله سمح يرفض كل أعمال العنف والتطرف والإرهاب.

القضية الثانية: التي يعيشها المسلمون الآن ويتعين عليهم أن يواجهوها هي قضية التحولات الديمقراطية عقب إنهيار الإتحاد السوڤيتي والكتلة الشرقية، والضغوط الغربية أو الأمريكية ـ تحديداً ـ على شعوب العالم الثالث ومعظمها شعوب إسلامية لكي تتحول ديمقراطياً، وبمعنى آخر لكي تأخذ النموذج الغربي الرأسمالي الليبرالي كمنظومة لقيامها وكأسلوب لممارسة الحياة اليومية. وواقع الحال يشير منذ بداية التسعينات إلى أن كثيراً من دول العالم الثالث قد تحولت تحت هذه الضغوط نحو الديمقراطية وإن كانت ديمقراطية شكلية في تقديري لن يقدر لها النجاح، وبوادر الفشل بدأت تظهر في إخفاقات كثيرة في العديد من هذه الدول، انقلابات عسكرية، حروب أهلية... إلخ، وهذه القضية يضغط بها علينا، ويقولون تعالوا لنرى فإن كل دول العالم الثالث غير الإسلامية بدأت بشكل أو بآخر تأخذ بالديمقراطية، ولكن ها هي الدول الإسلامية عاجزة أو رافضة لأن تأخذ بهذا التصور الغربي الديمقراطي الرأسمالي، ثم يلوحون بعد ذلك من طرف

خفي، أن في الإسلام شيئاً ما يرفض المشاركة السياسية ويرفض الديمقراطية بمفهومها الغربي، وكأن الإسلام ينزع إلى الفردية في الحكم. هذه أحكام كثيرة تصدر في كتابات العديد من المفكرين في الغرب ليجعلوا من الإسلام والمسلمين العدو البديل للعدو السابق (الاتحاد السوفيتي)، هذه القضية تشير إليها الأوراق على استحياء أحياناً.

القضية الثالثة: وهي قضية العلمانية، وقد أتت بطبيعة الحال في ركاب الديمقراطية؛ لأن من يفهم الديمقراطية في جذورها التاريخية الإغريقية، وفي تطورها المعاصر يدرك أنها بطبيعتها علمانية؛ أي: أنها كي تطبق لا بد من فصل الدين عن السياسة، وتلك قضية تتعين أيضاً مناقشتها، وأعتقد أن الجلسة الختامية سيكون محورها بالأساس مناقشة هذه القضايا في تفاعل بين المنصة والقاعة حتى يدلي كلٌ بدلوه في هذا الموضوع الذي تختلف حوله الآراء ووجهات النظر، وليست القضية قضية أحكام قيمية أو حكم نظري، العلمانية ترفض، أو العلمانية تقبل، ولكن السؤال ترفض في أي مجتمع، وتقبل في أي مجتمع، وهل تقبل في مجتمع ذي أغلبية إسلامية أو تقبل في مجتمع ذي أقلية إسلامية، هل العلمانية تحقق المصالح في حالات، وتهدد مصالح المسلمين في حالات، تلك قضايا تتعين مناقشتها ولا أريد أن أدخل فيها تفصيلاً.

القضية الرابعة: هي قضية العولمة، وما يثار الآن عن طمس كل الهويات الحضارية في العالم لصالح الحضارة المادية الغربية، وهل في هذه العولمة ما يمكن أن يستفيد منه العالم الإسلامي؟ خصوصاً وأن التوجه والممارسات الآلية الآن وبموجب الضغوط الغربية تشير إلى أن هناك توجهاً نحو إضعاف الدولة الوطنية، فماذا يعني إضعاف الدولة الوطنية؟ ألا يعني ذلك ويحمل في طياته إنهاء الهويات الوطنية؟ مما يؤدي إلى فتح المجال لهويات أخرى، قد تكون هويات دينية أو هويات إثنية أو هويات إقليمية.

تلك قضايا يتعين إذاً أن تكون محل تفكير واهتمام ولا نقف منها موقف

العاجز المتفرج المتقوقع على نفسه، الساخط على كل ما يدور دون أن يكون له رأي، وقدرة مع الفعل والحركة لانتزاع حقه، وانتزاع ما في هذه القضايا من إيجابيات لكي يحقق مصالح هذه الأمة.

ولا يجدي أيضاً الانسياح وأن ننجر وراء كل هذه المفاهيم والاندماج فيها دونما وعي؛ لأن ذلك يعني طمس هوية الأمة بكاملها وتلك مسألة هي الأخرى مرفوضة لأنها تؤدي إلى التحلل ناهيكم عن الانحلال.

تلك قضايا أيها الإخوة آثرت أن أقدمها في البداية لكي تكون في ذهن حضراتكم دونما أن أدلي بأي دلو فيها.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الندوة، وأهمية هذه الندوة تأتي أيضاً فيما لو نظرتم حضراتكم للبحوث ومسمياتها وللباحثين، ستجدون أنه ربما تكون هذه أول ندوة تعقد تحت هذا العنوان، على حسب اعتقادي وظني، ثم هي أيضاً بحجم البحوث والمشاركين فيها وفي إعدادها تشير إلى تنوع الأجيال الذين سيجلسون على هذه المنصة ليقدموا هذه البحوث، وهذا يعني أن هناك رغبة في أن يحدث تفاعل موضوعي بين الأجيال المستمرة، ثم هناك أيضاً تنوع لا أريد أن أقول إنه في جنسيات الحضور والمشاركين إنه تنوع كبير، وهناك بحوث تتعلق بأوضاع المسلمين، كل حالة على حدة في دولة إفريقية هنا أو هناك.

هنا تكتسب في تقديري هذه الندوة أهميتها، وأختم بقول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

وأختم أيضاً بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

وفقكم الله والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة أ. د/عبد الحميد الهرامة:

أستاذ بكلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ الجماهيرية

السادة العلماء الأجلاء. . السادة الحضور الكرام.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. . وبعد. .

فيطيب لي أن أنقل إليكم تحية إخوانكم في جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، وعلى رأسهم أمينها العام الأستاذ الدكتور/ محمد أحمد الشريف، وأن أرفع إليكم تمنياته لندوتكم هذه بالنجاح والتوفيق لتحقيق هدفها السامي في خدمة الحقيقة أولاً، وفي خدمة الإنسان وثقافته في قارتنا السمراء في المقام الثاني.

السادة العلماء الأجلاء.

أراكم تشاطروننا الإحساس بالمسؤوليات الملقاة على المسلمين بعامة وعلى عرب ومسلمي الشمال الإفريقي بخاصة تجاه إخوانهم في جنوب الصحراء، وذلك لكونهم يمثلون ثقلاً إسلامياً عظيماً اضطرته سنوات الاستعمار العجاف إلى أن يكون محجوزاً عن ثقافته الإسلامية وهويته الثقافية، فقد بدل الدخلاء لغته وهمشوا علماءه، وحطوا من شأن ثقافته وسلبوه الثقة في قدرته على المعاصرة في هذا الزمن الشديد التطور، ولئن حالت مراكز الثقافة الأصلية في الوطن العربي دون أن يبلغ الإنسان العربي ذلك الدرك من الاستلاب، فإن تجفيف منابع الإشعاع الثقافي في غرب ووسط إفريقيا قد حال دون الصمود الكامل أمام تيارات التغريب، ومع ذلك فلا يمكننا التشكيك في أصالة الإنسان هناك ولا نملك سوى الإعجاب بمحافظته على ملامح الهوية وأساسها العقدي، برغم كل محاولات الاستلاب والتغريب.

الإخوة الأفاضل

ومن الأسباب الوجيهة التي تحفزنا على الاستجابة لنداء الاستغاثة من إخوتنا في إفريقيا بعامة، والمتساكنين جنوب الصحراء بخاصة، أنهم الأكثر فقراً

من سواهم من المسلمين، والأكثر تعرضاً لحملات التنصير التي ما فتئت تبحث عن الأسباب التي تجعلها تدخل بالمال إلى الأماكن التي تعجز عن دخولها بالفكر، لتصنع الانتصارات الدينية في ساحات تغلبت فيها الحاجات الأولية على ما سواها من الحاجات. وكم كان بودنا أن نرى هذه الحملات تقدم مساعداتها الإنسانية خالصة من الأغراض والروح الانتهازية لتضرب بذلك المثل الأعلى لتعامل الإنسان مع أخيه الإنسان، في أجواء عامرة بالأخوة البشرية، أما أن تستغل ظروف الفقر والحاجة، فتحول الأيتام عن أديانهم، وتغدق الأموال على المرتدين بسبب الحاجة، وتثير الشك في عقيدة المسلم بما تبثه من دعاية مغرضة، فهو ما يجب أن تتجنبه الجمعيات الداعية إلى الله مهما كان مذهبها أو معتقدها الديني؛ لأن الدين في أساسه توجه أخلاقي لا يحسن أن يتسرب إلى قلوب معتنقيه بأساليب غير شريفة مهما كانت الغاية منها. فالغاية هنا لا تبرر الوسيلة مطلقاً.

ومن أسباب عنايتنا بإخواننا في إفريقيا أنهم يمثلون الامتداد الطبيعي للوطن العربي، فلهم بذلك حق الجوار، ولهم حرمة التاريخ المشترك والمصير المشترك، ونحن عندما نتعهدهم بالرعاية إنما نتعهد أنفسنا ونخدم مستقبلنا المشترك.

لهذه الأسباب وغيرها نجد جمعية الدعوة الإسلامية العالمية توجه حوالي (70%) من نشاطاتها لإفريقيا، إيماناً منها بأنها الأرض الأكثر حاجة للدعوة الإسلامية وللرعاية الإنسانية، حفاظاً على رصيدنا الإسلامي، وعلاقاتنا التاريخية المتميزة، وتأسيساً للدعوة في المناطق التي لم تبلغها حتى الآن، ولعل الوقت يسمح بمداخلة تظهر جهود هذه الجمعية في إفريقيا السمراء، وعليه فإن موضوع الإسلام في إفريقيا موضوع شديد الأهمية متنوع الجوانب فهو لا يقتصر على تلك النشاطات التاريخية التي تعرفنا بدخول الإسلام إلى إفريقيا ومسالكه المتعددة إليها ولا يقتصر على المراكز الحضارية التي ما زالت منارات شاهدة على الحضور

الإسلامي الفاعل في تنبكت، وقاو، وكانو، وأنمادس وغيرها من المدن الإفريقية المماثلة.

كما لا يقتصر على المحفوظات والوثائق التي ما زالت تحمل عبق التاريخ في مركز أحمد بابا التنبكتي بمالي، ومعهد نيامي للمخطوطات بالنيجر، وجامعات نيجيريا، والمعهد العلمي للمخطوطات في موريتانيا، وزوايا السنغال الصوفية وغيرها، فموضوع الإسلام في إفريقيا يعني أيضاً الصراع القائم بين قيم الحق والخير التي يمثلها الإسلام، وقيم المغالطة والانتهازية التي يمثلها أعداؤه.

ويعني هذا الموضوع الدعوة المتجددة لتبليغ الرسالة الملقاة على عاتقنا نحن المسلمين إلى غيرنا، كما يعني الوفاء بواجبات الجوار والأخوة الإسلامية وتوثيق عرى الروابط التي أضعفتها حقبة التدخل الأجنبي ليعود التواصل العلمي والتجاري والاجتماعي كما كان عندما كانت القوافل تحمل النتاج المادي والمعنوي لإشباع حاجات الإنسان الجسمية والروحية هنا وهناك.

وإننا لنثق في أن الإخوة المنظمين لهذه الندوة قد وضعوا جميع هذه الأبعاد في أذهانهم وهم يخططون لتنظيمها، وقد اختاروا من العلماء الأجلاء من يفيها حقها بعلمهم وإخلاصهم. ولئن حال الوقت دون الرجوع إلى كل جوانبها، ومناقشة كافة أطرافها فإن الأمل معقود لتدارك ذلك في ندوات ومؤتمرات قادمة أو أعمال خاصة تعطي لهذا الموضوع الجليل ما يستحقه من العناية والدرس.

وفقكم الله والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة أ/ سمير الهضيبي:

الكاتب والمفكر الإسلامي ومدير المركز العربي الإفريقي للبحوث والدراسات

إنه ليطيب لي في بداية هذه الندوة وبصفتي ممثلاً لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية أن أقدم تعريفاً مختصراً بالجمعية.

ففي عام 1970 إفرنجي دعا **الأخ القائد معمر القذافي** إلى مؤتمر إسلامي عالمي يضم كبار علماء المسلمين من أرجاء العالم الإسلامي لبحث شؤون المسلمين ومشاكلهم تأكيداً لهوية ثورة الفاتح الإسلامية.

وقد حضر هذا المؤتمر من مصر ثلة من كبار العلماء من بينهم فضيلة الشيخ/ أحمد حسن الباقوري رحمه الله، وفضيلة الشيخ/محمد أبو زهرة رحمه الله، وفضيلة الدكتور/ أحمد الشرباصي رحمه الله، واللواء الركن/ محمود شيت خطاب، وفضيلة الدكتور/ عبد الحليم محمود رحمه الله.

ومن هذا المؤتمر انبثقت فكرة تأسيس جمعية الدعوة الإسلامية العالمية كمنظمة أهلية تهدف إلى التعريف بالقرآن الكريم والعمل على تعلمه وحفظه ونشره بكل الوسائل، وكذلك التعريف بالسيرة النبوية الكريمة ونشر اللغة العربية ودعم كل المجالات التي تخدم قضية الدعوة إلى الإسلام.

وتعمل جمعية الدعوة الإسلامية العالمية من خلال اتفاقيات مع كثير من المنظمات الدولية كمنظمة اليونسكو، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة واللجنة الإسلامية للهلال الدولي.

كما أنشأت الجمعية كلية الدعوة الإسلامية التي تعطي درجة الليسانس في الدعوة الإسلامية، وهي تستضيف المئات من أبناء العالم الإسلامي سواء من آسيا أو إفريقيا أو أوروبا، كما أنشأت كلية الدراسات العليا في لندن.

كذلك قامت الجمعية بالإسهام في إنشاء أكثر من أربعين مركزاً إسلامياً في مختلف بلدان العالم، كما أسهمت في إنشاء مئات المدارس الإسلامية، وعلى

سبيل المثال فقد أسهمت في إنشاء أكثر من ستين مدرسة في موريتانيا فقط..

كما تقدم الجمعية المساعدات لأكثر من خمسمائة مؤسسة تعمل في خدمة الإسلام في مختلف أنحاء العالم..

كما تقوم الجمعية بالإسهام في كثير من الأعمال العلمية التي تهدف إلى خدمة الإسلام والمسلمين كعقد الندوات والمؤتمرات وطباعة وتحقيق كتب التراث، وطباعة المصحف الشريف بكثير من اللغات وتوزيعه، وكذلك طباعة كتب الأحاديث الصحيحة.

وكل ما ذكرت هو غيض من فيض من أعمال الجمعية فقد دخل إلى الإسلام عشرات الآلاف على يد دعاة الجمعية، ويكفي أن نعرف أن عدة رؤساء أفارقة قد دخلوا إلى الإسلام على يد **الأخ القائد معمر القذافي** شخصياً.

وإننا إذ نحيي هذه الجهود الكبيرة لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية في خدمة الإسلام والمسلمين لا يسعنا إلا أن نقول إن الأجر والثواب الكبير عند الله، وفق الله الجميع للعمل لما فيه خير البشرية.

ولا يفوتني هنا أن أوجه التحية إلى فخامة الرئيس محمد حسني مبارك الذي بسياسته الحكيمة يعمل على أن يعود للعلاقات العربية العربية والعربية الإسلامية نقاؤها وصفاؤها لتتضافر الجهود نحو بزوغ النهضة العربية الإسلامية التي طال انتظار العالم لها لكي تقدم له حلولاً لمشاكله المتراكمة.. ونحن نؤمن بأن الإسلام قادم لا محالة، ليس ليفرض نفسه على العالم، بل ليخلص العالم من متاعبه وآلامه؛ لأن الإسلام نور من السماء وبلسم لجراح البشرية.. و﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الجلسة الأولى: 18/7/1428م (1998 إفرنجي)

رئيس الجلسة: أ.د/ عبد الصبور مرزوق

أمين عام المجلس الأعلى لرعاية الشؤون الإسلامية

ونائب وزير الأوقاف بمصر

قبل أن أعطي الكلمة لزملائي الأعزاء أصحاب البحوث المقدمة إلى الندوة اسمحوا لي بكلمات قليلة جداً.

في تقديري أن إفريقيا بالنسبة للإسلام هي قارة المستقبل وأقول هذا عن قناعة كبيرة يؤكدها الهجوم الضاري من القوى المعادية للإسلام على إفريقيا ومحاولة احتوائها والسيطرة عليها، والآن يجري صراع مكشوف بين الولايات المتحدة الأمريكية وبين فرنسا وغيرها من الدول لمحاولة الهيمنة على إفريقيا.

في مؤتمر كلورادو سنة 1978 أعلن البابا بأن عام 2000 سيكون عام السيادة المسيحية؛ أي: قرن نهاية الإسلام في إفريقيا بالذات باعتبارها نقطة التلاقي ونقطة الصدام، وتعلمون حضراتكم ما ذكره صموئيل هنتجتون في كتابه (الإسلام والغرب، آفاق الصدام)، وفيما معناه أن القرن الحادي والعشرين قرن نهاية العالم الإسلامي أو نهاية الإسلام وقرن نهاية الصراع الحضاري لصالح الحضارة الغربية، والآن الغرب وأعداء الإسلام يتكلمون بصراحة مطلقة، دون أدنى نوع من الدبلوماسية ودون تخفيف الكلمات، وعلناً يتحدثون أن الإسلام هو الهدف ولعل الكثير منا قد قرأ كتاب الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون، والذي ذكر فيه العدو الأخضر كبديل للعدو الأحمر، والكلام الذي قيل عن العولمة باعتبارها تساوي الأمركة وأنه لا بد وأن يسود هذا النظام الغربي وأن منطقة إفريقيا وآسيا ستكونان نقطتي الصراع باعتبارهما ركيزتي العالم الثالث الذي يعتبر محل عناية القوى الطامعة في الأمة الإسلامية.

والحقيقة أنا لا أريد أن أوغل في التشاؤم لأننا منذ أسبوع تقريباً عقدنا

تحت رعاية المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المؤتمر العالمي العاشر للمجلس، وفي حياتي العملية عقدت أكثر من عشرين مؤتمراً، وشاركت في أكثر من خمسين مؤتمراً وفي النهاية، والحصاد، إلام انتهت هذه المؤتمرات واللقاءات والندوات والدراسات؟ وبماذا جاءتنا؟ حتى الآن نحن نقول كلاماً ونحن حتى الآن نصدر توصيات لا تنفذ، وإعراب عن تمنيات وحسب، ولكن الآن ونحن على أعتاب القرن الجديد الحادي والعشرين لم يعد الموقف يحتمل أو يتحمل أي نوع من المجاملة أو أي نوع من الدبلوماسية. الأمر يحتاج إلى مكاشفة ومشافهة وشفافية كاملة في عرض الواقع وتصوره، وعرضه للناس حتى يمكن أن نواجهه، الآن أن يكون الإسلام أو لا يكون تلك هي القضية، أن يكون المسلمون أو لا يكونوا فأين نحن؟ وما دورنا؟ وهل سنظل نعنى بالدراسات العلمية والأكاديمية؟ هل سنظل نطالب ولاة الأمور بأن يتحركوا؟ وأنا أقول بصراحة مطلقة - إن اليهود الآن أعلنوا أنهم لن يسمحوا إلا بأن تكون القدس عاصمة أبدية لدولة إسرائيل، وإنهم يحفرون في جدار الأقصى، فماذا ننتظر؟ هل سننتظر إلى أن يتجه الزحف إلى مكة والمدينة؟ ثم نصرخ كما صرخنا، ونشجب وندين ونستنكر. وأنا أقول ذلك لأنني أتحدث إلى صفوة من علماء الأمة ومن قيادتها ومن ممثليها المخلصين، وحتى نجد مخرجاً جديداً ولغة نتحدث بها مع الآخرين تكون مقنعة أو تكون على الأقل قادرة على تحريك وجدان الآخرين ليفكروا فيها، والآخرون هؤلاء يتعاملون معنا على أننا كم مهمل وما يريدونه ينفذونه دون أدنى اعتبار لنا، والقرن الحادي والعشرون قرن أمريكا وقرن الهيمنة بلا جدال، وإلى متى سنظل نتحدث عن السلام وعن أوهام السلام، وكل ذلك من الأمور التي تحتاج - خاصة من العلماء والمفكرين - إلى بحث عن طريق آخر تكون لنا فيه لغة جديدة حتى نحفظ لعقيدتنا ولأمتنا بعض الصلة للحياة في القرن الحادي والعشرين.

ومعذرة إن كانت البداية متشائمة أو محزنة؛ لأنه فيما نحن فيه لا مكان للابتهاج، فيما نحن فيه لا مكان حتى لمجرد الأمل، شيء محزن والمشكلة أن

هناك فجوة بين رؤية العلماء والمفكرين وبين رؤية أولي الأمر، العلماء والمفكرون يطلقون رؤاهم وتصوراتهم بجدية وبوعي ودراسة مخلصة وصادقة لكن ولاة الأمر في واد آخر، ومن ثمَّ ستكون المسائل تحتاج إلى نوع من بحث عن وسيلة أو طريق تتحد فيه الرؤى بين الباحثين والعالم والمفكر وبين صانع القرار حتى نجد طريقاً لنا في القرن الحادي والعشرين.

الطرق الصوفية في إفريقيا
ودورها في نشر الإسلام في إفريقيا

أ. د/عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
أستاذ ووكيل معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة

لا نستطيع أن نؤرخ للجهاد والدعوة الإسلامية في القارة الإفريقية دون أن نعرج قليلاً للحديث عن الصوفية وطرقها، والدور الذي أسدته للدعوة الإسلامية في تلك القارة المترامية الأطراف والتي تسودها البيئة الصحراوية والغابة الأستوائية والجبال المرتفعة التي تعوق الحركة والإتصال، وقد استطاع رجال الطرق الصوفية بما لديهم من حماس ديني أن يتغلبوا على كل هذه المعوقات وأن يقوموا بنشر الدعوة بين الأقوام الوثنية، وأن يحولوا أرض القارة السوداء إلى مراكز حضارية مضيئة تنبض بروح الدعوة الإسلامية وتقيم أعرق حضارة عرفتها إفريقيا في تاريخها.

استطاع رجال الطرق الصوفية أن ينشروا كلمة التوحيد وأن يرفعوا رايات الإسلام والدعوة المحمدية في قلب الغابة الاستوائية، وتحدوا عوامل الطبيعة وأمراض إفريقيا الفتاكة، خاصة عندما داهم القارة وباء الزحف الأوروبي الذي جاء حاملاً شعار تمدين إفريقيا وإدخال الحضارة فيها، ونسي أنه قادم إلى قارة نوّر الله قلب أهلها بنعمة الإسلام، جاء هذا الغازي الجديد يحمل الصليب على مقدمة السفن، وينفق الأموال الطائلة من أجل التبشير بالمسيحية في هذه الأرض الجديدة، وكان لا بد من الاحتكاك بالأقوام الإفريقية التي دخلت الدين الإسلامي، وكان لا بد من الصراع من أجل البقاء، من أجل الحفاظ على رايات الإسلام، وكان لا بد من حركات جهاد إسلامية تقف أمام هذه الموجة العاتية،

وتتصدى بعنف لهذا التوسع الأوروبي الذي جاء بحضارته ونظرياته العنصرية ليفرض أمراً واقعاً على أقوام يعيشون في أمان وسكينة.

أدرك الدعاة أن الخطر كبير وأن الموجة قوية، وأن أوروبا حينما خرجت منذ القرن السادس عشر في حركتها الكشفية التي استهلتها البرتغال إنما جاءت من أجل نشر المسيحية وضرب المسلمين في أرزاقهم وثرواتهم. والالتفاف حول رأس الرجاء الصالح، ومحاولة الوصول إلى ملك الحبشة المسيحي في القارة ويدعى برسترجون إنما كان جزءاً من مخطط كبير لابتلاع القارة وإدخال المسيحية بها.

ومن هنا بدأ الصدام. ويحدثنا التاريخ عبر صفحات مطولة عن هذا الجهاد الإسلامي في مطلع العصور الحديثة وتحكي لنا المؤلفات العربية وغير العربية جانباً من هذا الصراع الذي خاضه الأخوان بابا عروج وخير الدين بربروسا ضد القوى الإسبانية في عام 1518، ثم الصراع الذي خاضه سكان المغرب العربي ضد البرتغاليين في معركة وادي المخازن في عام 1578 وغيرها من معارك الجهاد والدعوة الإسلامية، وما كفاح سكان المدن الساحلية في كلوة وممبسا ومالندي إلَّا جزء من هذا الكفاح والنضال الإسلامي.

ومن هذا المنطلق جاء التفكير الجدي لوضع لبنات مؤلف يعالج الدعوة الإسلامية، ويركز في المقام الأول على هذا الجهاد الإسلامي في إفريقيا جنوب الصحراء بشكل عام، وغرب القارة الإفريقية على وجه الخصوص، لكن لا يمكن أن يتجاهل أي مؤرخ دور الصوفية في هذا المضمار لأنه الدور الذي تجلى بإخلاص في نشر الدعوة، والوقوف بحزم ضد هذه الموجة الصليبية.

ماذا تعني الصوفية؟ وما هي أهم الطرق التي سادت القارة الإفريقية؟ وما هي القيادات التي تحملت العبء الكبير في القرن التاسع عشر ـ قرن الجهاد والدعوة الإسلامية ـ في إفريقيا؟ وما هي النتائج التي ترتبت على هذه الجهود الصوفية المخلصة؟

أسئلة كثيرة نحاول من خلال الإجابة عنها أن نصل إلى تصور كامل، ومفهوم واضح ورؤية شاملة لدور هذه الطرق الصوفية في نشر الإسلام وحضارته في القارة الإفريقية.

أولاً: معنى الصوفية

الصوفية عبارة عن مذهب روحي عرفته الشعوب ذات الحضارات القديمة، وليس التصوف فرقة مذهبية كأهل السُّنّة أو الشيعة أو المعتزلة لأنه من الممكن أن تكون صوفياً سُنيًّاً أو شيعياً أو معتزلياً[1].

أي أن التصوف بعبارة أخرى مذهب منظم يشير إلى مراتب صوفية مختلفة، ويدل على مقامات متعاقبة في طريق التسامي الشخصي، ويسعى الصوفيون وراء الحقيقة في محاولة لمحاسبة النفس على الأفعال، وفهم آداب خاصة بها، ولهم اصطلاحات خاصة يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها. ونقيض هذه المصطلحات معروف وذائع، والآخر يعتبر من الأسرار المكتومة[2].

وقد حدد ابن خلدون التصوف في أربعة عناصر هي الكلام في المجاهدات ومحاسبة النفس على الأعمال، والكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب والتصرفات في العوالم والأكوان، وأنواع الكرامات، وأخيراً ألفاظ مبهمة الظاهر نطق بها أئمة القوم[3].

اختلف العلماء، وانقسموا على أنفسهم حول أصل كلمة التصوف. ومنهم

(1) عبد الرازق محمد أسود: المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب المجلد الثاني طبعة أولى، بيروت، ص 7.
(2) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة 1984، ص 278.
(3) ابن خلدون: المجلد الأول من المقدمة، الفصل السابع عشر في علم التصوف ص 863 - 882.

من قال إن الصوفية اسم مشتق من الصوف بوصفه اللباس الغالب على هؤلاء المتصوفة، وإنه اسم قديم قبل ظهور الإسلام[1].

ويرى آخرون أن الكلمة مشتقة من دار الصفة، وهي الصومعة التي يأوي إليها جماعة من فقراء المسلمين للاعتكاف والعبادة، وكان الناس يدفعون إليهم ما يتصدقون به عليهم من الطعام والمال، وهذه الجماعة التي طاردها الخليفة عمر ابن الخطاب، وأمرها بأن تهجر المكان فلا تأوي إليه ولا تعتكف فيه، ثم قال كلمته المشهورة «لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق، وهو يقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة»[2].

ويقول نيكولسن بأن أول خانقاة بنيت للصوفية كانت بالرملة بأرض فلسطين، وقد أسسها أمير مسيحي، ولبس الصوفيون الصوف وانقطعوا عن الناس في الصحراء[3].

ويرى ابن خلدون أن التصوف إسلامي النشأة حيث يعني العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وكان عاماً في الصحابة والسلف، وأنه لما ظهر الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[4].

وقد مر التصوف الإسلامي بعدة مراحل حيث كان في أوله زهداً في الدنيا، وانقطاعاً لعبادة الله عز وجل، ثم صار حركات ومظاهر خالية من الروح والعبادة، ثم تحول إلى إلحاد وخروج عن دين الله، وقد عبر عن هذا التحول أحد كبار

---

(1) أبو النصر السراج: كتاب اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، القاهرة 1960، ص 47.

(2) أبو حامد الغزالي: مختصر إحياء علوم الدين، تحقيق وتعليق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة 1978، ص 7.

(3) نيكولسن: عن التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة أبو العلا عفيفي، ص 3.

(4) ابن خلدون: مرجع سابق، ص 867.

الصوفية حيث قال: كان للقوم إشارات، ثم صارت حركات، ثم لم يبق إلا حسرات[1].

وبرز من رجال التصوف ذو النون المصري (796 ـ 857هـ) والسيد أحمد البدوي (مثواه في طنطا 1276هـ) وإبراهيم الدسوقي (1246 ـ 1288)، وأبو حامد الغزالي من علماء القرن الخامس الهجري (الحادي عشر إفرنجي) وعبد القادر الچيلاني الذي توفي في بغداد 1116 إفرنجي والشيخ أحمد الرفاعي (1106 ـ 1182) وغيرهم[2].

لقد تشعبت الطرق الصوفية، وأصبحت تنسب إلى أقطاب هذه الطرق، وصارت هناك طرق أربع رئيسية تتفرع منها عدة فروع، وتنتمي الطرق الرئيسية إلى كل من الشيخ عبد القادر الچيلاني، والشيخ أحمد الرفاعي، والشيخ أحمد البدوي، والشيخ إبراهيم الدسوقي، وقد عرفت هذه الطرق باسم القادرية والرفاعية والأحمدية والبرهانية وانقسمت بدورها إلى فروع كثيرة حيث انقسمت الأحمدية مثلاً إلى ست عشرة طريقة[3].

ولقد مر التصوف بعدة مراحل ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ويمكن أن نلخصها على النحو التالي: ـ

---

(1) هو محمد بن موسى الواسطي من بلاد تركستان، وكان عالماً بالأصول داخل خراسان ومات بها عام 320هـ، انظر الرسالة القشيرية 2: 555.

(2) للمزيد من الدراسة عن أعلام الصوفية انظر:
- أبو حامد الغزالي: الرسالة الدينية، القاهرة 1328.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الرابع بيروت 1969.
- أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره القاهرة 1970.
- عبد القادر الچيلاني: فتوح الغيب، القاهرة 1281.
- سعيد عاشور: السيد أحمد البدوي، ط 2 القاهرة 1967.
- ابن الجوزي: تلبيس إبليس بيروت (د. ت).
- عبد الرحمٰن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي.

(3) سعيد عاشور: البدوي ط 2، القاهرة 1967 ص 189.

المرحلة الأولى: بدأت هذه المرحلة باعتراف رجال الصوفية بوجود طريق محدد إلى الله سبحانه وتعالى، ويتطلب هذا الطريق الصلاة والدعاء، وذكر أسماء الله الحسنى، وتعد هذه المرحلة بمثابة العصر الذهبي لأنها اقتصرت على الشيخ وتلاميذه الذين ينتقلون من مكان لآخر دون أن يؤسسوا نظاماً معيناً.

المرحلة الثانية: وهي التي اتسع فيها نطاق التصوف نظراً لانتشار الإسلام شرقاً وغرباً وازداد نشاط الطرق الصوفية وظهر عدد من العلماء البارزين أمثال الشيخ عبد القادر الجيلاني، والشيخ أبو حامد الغزالي، وقد اتسمت هذه المرحلة بتطوير نظام التدريس في الطرق الصوفية، وظهور أنماط جديدة من الطرق الجماعية لإغراء الناس على قبول الطرق[1].

المرحلة الثالثة: تشهد هذه المرحلة توسعاً في المجال الروحي لمشاهير الصوفية بتنظيماتها الحالية، انتشار الطرق بشكل أوسع، وتحويل الولاء لشيخ الطريقة بدلاً من الدولة، وقد ازداد عدد الطرق، وظهرت جماعات الإخوان، وصار الزهد تعبيراً عن النشاط الصوفي، وقد ازداد نشاط الطرق في القرن السادس عشر كرد للاستعمار الأوروبي ومحاولات الإسبان والبرتغال تطويق المسلمين وطردهم من ديارهم في الأندلس والصراع الذي دار بين الطرفين على سواحل إفريقيا الشمالية وغربها.

لقد أصبحت الصوفية تمثل نشوة دينية، اتخذ منها المجتهدون في الدين الإسلامي وسيلة للتقرب إلى الله واللجوء إليه لمواجهة الأخطار الاستعمارية التي أحاطت بديار الإسلام.

ومن المعروف أن الحضارة العربية كانت قد قطعت شوطاً كبيراً نحو التقدم، ولكنها توقفت عن مسايرة ركب الحضارة الأوروبية بعد الكشوف الجغرافية، وأحسَّ المسؤولون بخطورة هذا الموقف، وبدأوا يتسلحون بسلاح

(1) Trimingham J. S: The Sufi Orders in Islam, London, 1971. P. 103.

الغرب لكن أوروبا كانت تسابق الزمن، وصار التفوق واضحاً، وكان على المسلمين وخاصة في شمال إفريقيا مواجهة هذه الأحداث.

ويترتب على رد الفعل هذا انقسام المسلمين إلى فريقين: فريق أحس بما في الثقافة الغربية من خير فسعى إلى الإصلاح، وأطلق المؤرخون على هذا الفريق لقب (المجددين). وقد حاول هذا الفريق إصلاح التعليم، وتطعيمه بالأفكار الجديدة التي تلائم الأوضاع الحالية، وباختصار حاول المجددون تجريد ما شاب الإسلام من الجمود والقضاء على القيود التي يفرضها الفقهاء على المعرفة، ومن أمثال هؤلاء نجد الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.

أما الفريق الثاني فقد رأى أنه لا حل لمشكلات المسلمين إلا بالرجوع إلى السلف الصالح والعودة بالدين الإسلامي إلى ماضيه المشرق، ويتمثل هذا التيار في الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، وحركة أحمد لوبو في ماسينا، وحركة الحاج عمر الفوتي في فوتاتورو في بلاد السنغال، وحركة عثمان بن فودي في نيجيريا[1].

وسوف نحاول إلقاء الضوء على التنظيم الصوفي في القارة الإفريقية، وأهم الطرق بها، والآثار التي خلفتها هذه الطرق، ودورها في نشر الإسلام وحضارته.

ثانياً: التنظيم الصوفي في إفريقيا وأهم الطرق الصوفية

من المعروف أن انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء سواء في السنغال أو مالي أو النيجر وغينيا وتشاد يرجع في الشطر الأكبر منه إلى جهود الطرق الصوفية خاصة الطريقة القادرية والتيجانية والشاذلية حيث صارت الزوايا التي أسسها زعماء الطرق بمثابة ركائز لنشر الدعوة، ومنارة انتشار الإسلام، وملجأ لكل عابر سبيل يريد الهداية والرشاد بين الشعوب الوثنية في غرب إفريقيا[2].

(1) Willis Ralf: Studies in West African Islamic History, Vol, P. 46.

(2) عبد الرحمٰن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ص 15.

وانتهجت الطرق الصوفية آراء وأفكار العصور الوسطى في التصوف، كما ظهرت فرق جديدة، وكان أقطاب الطريقة يشكلون طريقتهم بما يتناسب مع عقلية الشعوب البدائية، وكانوا يحولون التمارين الصوفية إلى نوع من الرقص يصحب تلاوة أوراد الطريقة، ولم يضع القطب شروطاً معينة قبل الانخراط في سلك الطريقة، بل كان يبسط الإجراءات حتى يضمن دخول عدد كبير من الناس في طريقته[1].

ولم يكن لمعظم الطرق الصوفية في القارة الإفريقية تنظيم مركزي معين، بل كانت الطرق تضم مدارس سرية تعمل أساساً في المناطق الإفريقية لسد الفراغ بعد انهيار معظم الأنظمة السياسية التي كانت تتولى الحفاظ على الدعوة الإسلامية وحاولت بعض الطرق أن تتقلد المناصب السياسية مثل السنوسية في ليبيا، والطريقة القادرية بزعامة عثمان بن فودي في نيچيريا.

وفي الغالب الأعم كان شيخ الطريقة لا يقطن في المكان الذي ينتشر فيه الأتباع بل كان يقيم بعيداً عن القارة إما في الحجاز أو العراق، لكنه كان يفوض سلطاته إلى خلفائه من أبناء هذه البلاد، والذين كانوا يعملون كنواب له. وكان الخلفاء المحليون يعينون من يخلفهم لتولي أمور الطريقة، واعتمد الخلفاء على سلسلة البركة التي تربطه مع مؤسسي الطريقة، وسلسلة الورد الذي يعتبر عهداً للانضمام، وممارسة الأذكار التي تتصل بذكر الله تعالى والرسول الكريم ﷺ.

وكان يطلق على من ينضم للطريقة اسم المريد بينما يطلق على أعضاء الجماعة لقب الإخوان، ويمر المريد بعدة مراحل تصل إلى درجة القطب الغوث أو الرباني وهي أعلى المراتب في الطرق الصوفية.

أما أهم الطرق الصوفية التي لعبت دوراً مهماً في نشر الإسلام وحضارته في القارة فسوف نلقي عليها نظرة سريعة قبل الحديث بالتفصيل عن الجهاد والدعوة في غرب إفريقيا.

(1) Trimingham J. S. Islam in Ethiopia P. 234.

1 ـ الطريقة القادرية:

تنتسب الطريقة القادرية إلى الشيخ محمد محيي الدين عبد القادر بن أبي صالح المولود في مدينة جيلان في مارس 1077 إفرنجي وجاء إلى بغداد عام 1095، ودرس مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ولكنه رفض الانتظام في المدرسة النظامية التي كان يشرف عليها الشيخ أحمد الغزالي بعد وفاة أخيه أبي حامد الغزالي، وقضى عبد القادر خمسة وعشرين عاماً يتجول في صحارَى العراق، وفي عام 1127 أصبح فجأة من أشهر العلماء في بغداد، وكان يلبس رداء العلماء، كما لبس لباس الصوفية، وبنى لنفسه مدرسة في عام 1135، واشتهر بالورع والتقوى. وطوال حياته لم ينضم أحد إلى طريقته، لكن بعد وفاته بدأ البعض يسير على نهجه، واستطاع أبناؤه نشر طريقته، وصارت أوراد الصوفية القادرية تلقى القبول لدى عدد من الأتباع، وانتشر الأتباع في شمال إفريقيا ومنها إلى الغرب، حيث سارت على نهجه قبائل صنهاجة في الصحراء الكبرى، ومن هناك إلى أغاديس وإلى أهير[1].

وانتشرت الطريقة بشكل منظم في مراكش من خلال العالم المراكشي ابن مدين الغوث (1126 ـ 1198) الذي صار من أشهر رجال الصوفية في القرن الثاني عشر، وقد استطاع نشر الطريقة في مراكش، ثم انتقلت الطريقة إلى السودان الغربي، وقد ظهر الشيخ الزروق الذي يعتبر من أهم رجال الطريقة القادرية في أغاديس، ومن هناك انتقلت الطريقة وأفكارها إلى الشيخ سيدي مختار الكبير الذي كان له الفضل في انتقال الطريقة إلى جماعات الفولاني وإلى بلاد الهوسا في شمال نيچيريا[2].

في أوائل القرن الثاني عشر أسس شيوخ جماعات الكنتي مراكز للطريقة في السودان الغربي، وتوسعوا خارج الحدود القبلية، وصار الشيخ مختار الكنتي من

(1) Hiskett, M: The Development of Islam in West Africa, p. 224.

(2) Trimingham, J. S A History of Islamic West Africa, London 1978. P. 156.

أبرز أقطابها. وأيدت جماعات الطوارق هذه الصحوة الدينية، وألف مختار الكنتي أكثر من ثلاثمائة مؤلف عن الإسلام ودوره في العالم، وتوسع رجال الطريقة حتى وصلوا إلى مدينة كانو في شمال نيچيريا، وامتدت الطريقة غرباً إلى حوض السنغال. وساعد على نشر الطريقة القادرية العالم الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي زار كلاً من كانو وكاتسينا في أواخر القرن الخامس عشر، وكان قد درس في أهير وتأكيداً قبل أن يصل إلى بلاد الهوسا.

انتقلت الطريقة إلى بلاد الهوسا في شمال نيچيريا على يد الشيخ أحمد البدوي في القرن الثالث عشر، والشيخ المصري إبراهيم الدسوقي في القرن السابع عشر والشيخ المصري مرتضى الزيادي في القرن الثامن عشر وأخيراً عن طريق شيخ البربر من أغاديس ويدعى جبريل بن عمر وهو أحد أساتذة الشيخ عثمان بن فودي.

وصلت الطريقة القادرية إلى إمبراطورية الكانم عن طريق شمال إفريقيا، ويقال إن الشاعر إبراهيم بن يعقوب الكانمي زار بلاط الحاكم المنصور في دولة الموحدين في القرن الثاني عشر، ونقل إليه بعض الأفكار الصوفية التي كانت منتشرة في المغرب، وقد ساعدت هذه الاتصالات على انتقال أفكار الطريقة القادرية إلى دولة الكانم.

وبدأت سلسلة من الزيارات لعلماء كانوا يتجولون من وادي النيل إلى دولة البرنو ومنطقة أهير ومنطقة فزان. وساعد هذا النشاط العلمي على نشر الطريقة القادرية، وأسهم الأزهر الشريف في مصر في إحياء هذا النشاط الصوفي، ونشر الطريقة القادرية بين الجماعات الوثنية في السودان الغربي ابتداء من القرن السابع عشر.

وفي هذا المقام لا يمكن أن نغفل دور الحجاج ورحلاتهم السنوية عبر الديار المصرية في ازدهار الصوفية في القرن السابع عشر، حيث وصل عدد الطرق الصوفية حوالي تسع عشرة طريقة بالإضافة إلى الطرق الفرعية التي اشتقت

من الطرق الأساسية، وكان من الصعب على حكام برنو والكانم وغيرهما من مناطق غرب إفريقيا تجنب هذه التيارات الثقافية.

وفي برنو أسس الشيخ الكانمي مدرسة نجالا (Ngala) وسعى مع أفراد أسرته إلى نشر ورد الطريقة في المنطقة، وارتبط نشر الدين الإسلامي بجهود الشيخ الكانمي وأتباعه، وصار نشاطه يضارع نشاط الشيخ عثمان بن فودي في دولة سوكوتو في شمال نيچيريا.

والحقيقة أن انتشار الطريقة القادرية في غرب إفريقيا يرجع إلى جهود جماعات التورودوب التي وجدت في الدين الإسلامي مصدراً لشخصيتها الثقافية، وقد قام رجال التورودوب بمهنة تدريس العلوم الإسلامية خاصة بعد أن حاولت جماعة عسكرية منهم السيطرة على الأوضاع السياسية في فوتاتورو بقيادة الفقيه إبراهيم ونجحت هذه الجماعة في طرد الوثنيين من بلاد فوتاتورو وفوتاجالون، وأقامت دويلات إسلامية صغيرة، وانتصرت هذه الجماعات بقيادة الفقيه سليمان بال، ثم الفقيه عبد القادر بو حمادي وخليفته محمد الأمين واستطاعت هذه الفئة من الرجال المخلصين للطريقة أن تنشر أورادها، وأن تحول عدداً كبيراً من الوثنيين في هذه المناطق إلى الدين الإسلامي.

ولا ننسى في هذا المقام دور الشيخ جبريل بن عمر الذي كان من أوائل من حملوا لواء الدعوة الإسلامية إلى غرب القارة، حيث قام بهدم العادات الدميمة في بلاد السودان وبلغ الغاية والخلق الحسن والغيرة على الإسلام، وكان هذا الشيخ الجليل هو صاحب التمكن والرسوخ، وصاحب الفضل الأكبر في توجيه الشيخ عثمان بن فودي[1].

وتدين الطريقة الصوفية القادرية لجهود الشيخ عثمان بن فودي الذي بدأ حركة إصلاحية في إمارة جوبير في شمال نيچيريا، وأقام دولة إسلامية اتخذت من

---

(1) محمد بلو: اتفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، القاهرة، ص 58.

مدينة سوكوتو عاصمة لها، وصار الشيخ من أبرز أقطاب الطريقة القادرية وواصل جهاده ضد الجماعات الوثنية أو ضد الحكام الذين لم يعرفوا من الدين إلا المظهر، ونجح في الفترة 1804 حتى عام 1817 في إقامة خلافة إسلامية على أنقاض الدويلات القائمة، وطبق الشريعة الإسلامية وأحيا السُّنّة المحمدية، وأمات البدعة وصارت الطريقة القادرية أهم الطرق في هذا الجزء من خلافة سوكوتو، وأصبحت مؤلفات الشيخ حول الصوفية وشروطها عاملاً مهماً في نشر الطريقة وانضمام عدد كبير من الأتباع إليها، وساعد الشيخ عثمان بمؤلفاته أخوه عبد الله بن فودي، وابنه محمد بلو على إحياء التراث الإسلامي بشكل واسع(1).

حاولت القادرية القضاء على الخرافات والتخلص من عادات إفريقية بعيدة كل البعد عن الدين ازسلامي الصحيح، واتضح دور العلماء في هذا المقام حيث أسهموا بمؤلفاتهم في اعتناق عدد كبير من السكان الدين الإسلامي، وبفضل الجهود المخلصة لرجال الطريقة القادرية دخل الناس أفواجاً في الدين الحنيف، كما أسدت القادرية خدمات جليلة حينما تصدت لرجال التبشير المسيحي، وقادت حملات لنشر الدين الإسلامي.

2 ـ الطريقة التيجانية:

تعتبر الطريقة التيجانية ثانية أوسع الطرق انتشاراً في القارة الإفريقية وخاصة في الجزء الغربي، وهي طريقة تنسب إلى الشيخ أبي العباس بن أحمد بن محمد بن محمد بن مختار التيجاني الذي ولد في قرية عين ماضي بجنوب الجزائر في عام 1737(2).

---

(1) لمزيد من الدراسة حول هذا التراث الحضاري، انظر عبد الله عبد الرازق إبراهيم: التراث الحضاري لزعماء نيجيريا في القرن التاسع عشر، مجلة عالم الفكر، المجلد الحادي والعشرون، العدد الرابع يونيو 1993 ص ص 227 ـ 289.

(2) Abun Nasr Gamil: The Tjjaniyya, A Sofi Order in the Modern World, London 1971, PP. 30 - 50.

وفي عام 1757 سافر التيجاني إلى فاس للبحث عن شيوخ الصوفية في هذا المركز الديني، هناك درس الطرق الصوفية، ثم ذهب إلى قرية الأبيض على مشارف الصحراء حيث استقر في زاوية سيدي عبد القادر بن محمد ومكث بها خمس سنوات استغل بعضاً منها في التدريس.

وفي عام 1773 بدأ الشيخ التيجاني رحلة الحج التي أكد فيها متابعته للطرق الصوفية حيث توقف في مدينة أزواوي بالقرب من الجزائر، وانضم إلى الطريقة الخلوتية، ودرس على يد شيخها محمد بن عبد الرحمٰن، ثم قضى عاماً في تونس حيث درس كتاب ابن عطاء الله «كتاب الحكم» وحقق نجاحاً في تدريسه لدرجة أن القائم على حكم تونس (1757 ـ 1782) طلب منه البقاء في تونس للتدريس في مسجد الزيتونة وأغراه بالمال والمسكن الفاخر لكن الشيخ التيجاني رفض وقرر مواصلة رحلة الحج، ووصل إلى القاهرة وبدأ البحث عن شيخ الطريقة الخلوتية، والتقى به، وتعلم منه الكثير من مبادئ الطريقة، وأخيراً وصل مكة في يناير 1774، واتصل هناك بشيخ هندي يدعى أحمد بن عبد الله من خلال خادمه، وبعد شهرين من البقاء مع هذا الشيخ ورث التيجاني عنه تعاليم الطريقة الصوفية[1].

وفي طريق العودة إلى بلاده توقف الشيخ التيجاني في القاهرة حيث فوضه الشيخ محمد الخضري في نشر تعاليم الطريقة الخلوتية في شمال إفريقيا، واتجه أحمد التيجاني إلى فاس بدلاً من مدينة عين ماضي.

وفي عام 1777 اتجه إلى تلمسان في الجزائر (Algeria) واستقر بها حتى عام 1782، واتجه إلى الصحراء مرة أخرى. لكن بسبب الاضطهاد الفرنسي اتجه أخيراً إلى فاس حيث واصل نشر تعاليم الطريقة الصوفية حتى وافته المنية في 1815.

(1) Abun Nasr Gamil: OP. Cit. P 19.

لقد ظهرت مبادئ الطريقة التيجانية من خلال مؤلفات بعض الأتباع وعلى رأسهم جرزم بن العربي في كتاب جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني(1).

وللطريقة التيجانية سلسلة واحدة تعود إلى المؤسس، ولذا فليس من حق أحد من الأتباع إعطاء العهد لأي واحد بعد ذلك، واعتمدت الطريقة على الذكر الهادئ حتى في الاجتماعات العامة، وأنكرت زيارة القبور والأماكن المقدسة.

انتشرت الطريقة التيجانية في كل من مصر وسودان النيل وغرب إفريقيا التي صارت المجال الخصب لهذه الطريقة وذلك بفضل جهود الحاج عمر الفوتي التكروري (1795 ـ 1864) والذي زار دولة سوكوتو وهو في طريقه إلى الحج في عام 1825 بعد أن اعتنق الطريقة التيجانية وبعد أن تلقى وردها على أيدي الشيخ عبد الكريم بن أحمد النقيل الفوتاجالوني.

وقد وضع الحاج عمر أسس هذه الطريقة في كتابه الرماح «رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم» الذي يتكون من خمسة وخمسين فصلاً إلى جانب المقدمة والخاتمة(2).

ويتناول الكتاب عدة أمور مثل التشجيع على دخول الطريقة التيجانية، والحديث عن معنى الزهد عند الصوفية، وقد طبع هذا الكتاب بالقاهرة بهامش جواهر المعاني، ويقع في حوالي 559 صفحة، ويعتبر التيجانيون هذا الكتاب المرجع الأساسي للطريقة(3).

إن من يطالع كتاب الرماح يجد أن الحاج عمر لم يترك صغيرة ولا كبيرة

---

(1) انظر تفاصيل الطريقة والأسس التي قامت عليها في علي جرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، الجزء الأول، القاهرة 1977.

(2) Trimingham: the Sufi Orders, P. 18.

(3) انظر جواهر المعاني حيث يوجد الكتاب على هوامشه بالكامل. طبعة القاهرة 1977.

تخص الطريقة التيجانية إلا أوردها، ففي الجزء الأول والذي يضم أربعة وثلاثين فصلاً يركز الحاج عمر على الصدق باعتباره أول قدم يضعه المريد على الطريق، وعلى تحذير الإخوان من مخالفة شيخ الطريقة، وأنه لا بد لكل مريد أن يقتصر على قدوة واحدة ولا يلتجئ إلى غيره ولا يزور ولياً من الأولياء الأحياء والأموات، كما يركز الحاج عمر على الذكر وفوائده والحث عليه وشروط الدخول في الطريقة الأحمدية الإبراهيمية الحنفية التيجانية[1].

وفي الجزء الثاني من كتاب الرماح والذي يبدأ من الفصل الخامس والثلاثين وينتهي بالفصل الخامس والخمسين يركز الحاج عمر على آداب الذكر وما يرد منه، وفضل شيوخ الطريقة وبيان أعمال البر، وفضل الأذكار اللازمة للطريقة جملة وتفصيلاً مع شرح لهذه الأذكار والأسباب التي حملت الطريقة اسم الأحمدية المحمدية الحنفية التيجانية، ويتطرق الحاج عمر بعد ذلك إلى الحديث عن الخلوة وشروطها عند الصوفية، وأمر الإخوان المنتسبين إلى طرق أهل الله، وكذلك طريقة إعطاء ورد الطريقة، وأخيراً الحديث عن الأمور التي تكفر الذنوب.

وباختصار وضع الحاج عمر الفوتي في كتابه هذا ما يهم المسلم في أمور دينه وبشكل سليم وهي أمور مهمة في بلاد لم تعرف أصول العقيدة، وفي زمن شاعت فيه البدع وامتدت الخرافات، ونسي الناس الدين الصحيح، وكان كتاب الرماح هو مدونة لكل من يسعى إلى الطريق الصحيح نحو فهم الدين الإسلامي، وبذلك يكون نشر هذا الكتاب بين سكان السودان الغربي بمثابة نقلة حضارية وثورة فكرية، وجهاد حقيقي وصادق في سبيل نشر كلمة التوحيد في وقت تداعت فيه الأمم على المسلمين من كل صوب وحدب، وأصبح المسلم الذي يعرف أمور دينه أو المتمسك بها كالقابض على جمرة من النار.

(1) الحاج عمر الفوتي التكروري: الرماح، ص ص 186 ـ 236 منشور على هامش جواهر المعاني، القاهرة 1977.

لقد بذل الحاج عمر الفوتي جهداً غير عادي في نشر الطريقة التيجانية وهو يقيم ضيفاً على الخليفة محمد بلو في دولة سوكوتو، ثم عندما انتقل إلى مسقط رأسه في بلاد الجولوف وخاصة في مدينة دنجوراي التي اتخذها مركزاً لجهاده ونشر مبادئ وأسس الطريقة التيجانية، وفي نفس الوقت كان عليه أن يقاوم ويناضل ضد التوسع الأوروبي الفرنسي في المنطقة ذلك التوسع الذي لازمه حتى وفاته في عام 1864[1].

وبعد أن استقر الحاج عمر في دنجوراي بدأ في شراء الأسلحة والمعدات الحربية وأخذ يطور جيشه على أحدث وسائل القتال، وهاجم الجماعات الوثنية وبعد أن قهرها وضع أميراً على كل منطقة وأخذ يطبق الشريعة الإسلامية، وكان هذا عاملاً قوياً ساعد على انتشار الطريقة التيجانية عبر السودان الغربي والأوسط من السنغال حتى البرنو شرقاً، بل لم يتوقف انتشارها على الغرب فحسب، حيث إنها امتدت إلى الشمال الإفريقي حيث وجدت أتباعاً في تونس وفي مراكش والجزائر.

عرفت التيجانية أيضاً طريقها إلى كل من مصر والسودان وذلك عندما قدم رجل مغربي يقيم في مصر داراً للشيخ لكي يقيم فيه في عام 1845، ومنذ ذلك التاريخ صار هذا المنزل ملتقى التيجانيين في المغرب أثناء مرورهم على القاهرة، وقام أحد رجال الطريقة ويدعى الجيلاني الزهروني بدور فعال لنشر الطريقة في مصر[2].

ووصلت التيجانية إلى السودان من الغرب عندما قام أحد أبناء الهوسا ويدعى عمر جانبو وهو من تلاميذ محمد الصغير بن علي التلمساني، وقد عاش فترة في الفاشر تحت حكم علي دينار الذي كان يؤمن بمبادئ الطريقة التيجانية

---

(1) Le Chaleier: L'Islam dans L'Africa Occidentale Paris 1899. P. 176.

(2) عبد الكريم العطار: تاريخ الطريقة التيجانية المشرفة في البلاد المصرية، القاهرة (د. ت) ص 62.

أسمياً، وفي مناطق استقرار جماعات الفلاتا في السودان يوجد أكثر من 100,000 رجل يمارسون أوراد الطريقة التيجانية.

ويمارس التيجانيون أوراد الطريقة بشكل هادئ ولا يقومون بالغناء أثناء المديح، بل يجلسون في دائرة، وينشدون الأذكار مرة كل يوم جمعة بعد الظهر، وازدادت الطريقة التيجانية في مناطق وبلدان الشرق الأوسط، وصار لها أقطاب يتحدثون باسمها وكان من أبرزهم محمد الحافظ بن عبد اللطيف الذي ولد في محافظة المنوفية في عام 1897، وعاش الجزء الأكبر من حياته في القاهرة، وسافر بشكل منتظم إلى بلدان الشرق الأوسط وإفريقيا لنشر مبادئ الطريقة التيجانية[1].

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار الطريقة التيجانية ذلك التكالب على القارة الإفريقية من جانب الأوروبيين وما أعقبه من قيام الإدارات الاستعمارية بتشجيع رجال الطرق الصوفية بالمال وبسط النفوذ من أجل تشويه صورة الدين الإسلامي عن طريق نشر البدع والخرافات التي تعوق المسلمين عن مقاومة المستعمر الأوروبي. وعرف الأوروبيون رغبة رجال الصوفية في الحصول على المال والنفوذ فراحوا يغذون هذه الروح حتى قال جوليان بأن حكومة فرنسا قد عرفت كيف تجمع المتصوفة حولها عن طريق التمويل والحماية[2].

ولقد ساعد هذا التمويل على انتشار الطريقة الصوفية التيجانية في أجزاء كثيرة من شمال إفريقيا، وغربها ووجد فيها الفرنسيون وسيلة للتفريق بينها وبين الطرق الأخرى حتى لا يتحد المسلمون، ويقفوا صفاً واحداً أمام محاولات فرنسا لفرنسة هذه المناطق.

وبالطبع كان هذا الانتشار الصوفي عاملاً فعالاً في مساعدة الدعوة الإسلامية على التوسع شرقاً وغرباً في ربوع القارة الإفريقية.

---

(1) Trimingham, J. S. Islam in the Sudan, P. 298.

(2) روم لاندو: تاريخ المغرب في القرن العشرين: ص 134.

3 ـ الطريقة المريدية:

من الطرق الصوفية التي وجدت طريقها إلى غرب القارة الإفريقية تلك الطريقة التي حملت اسم الطريقة المريدية، وقد أسسها الشيخ أحمد بمبا، وكانت قد بدأت كطريقة فرعية من القادرية لكنها انشقت عنها وصارت طريقة مستقلة تضارع التيجانية الأكثر عدداً وتنظيماً في بلاد السنغال[1].

مؤسس هذه الطريقة محمد بن حبيب الله الذي ولد في مدينة مباك إحدى مدن السنغال، وكان أبوه أحد شيوخ قبائل الجولوف، وأطلق عليه اسم أحمد نسبة إلى الشيخ الذي درس على يديه والده، وصار الاسم يطلق على أتباع الطريقة الجديدة في السنغال، وحملوا لقب المريدين، وصار الشيخ أحمد بمبا رئيساً لها، واعتمدت هذه الطريقة على التأملات الدينية.

درس أحمد بمبا الشريعة الإسلامية وحفظ القرآن الكريم على يدي والده الذي كان يعمل مدرساً متنقلاً. وارتفعت مكانة الوالد عندما تزوج ابنة الحاكم لات ديور (Dior Lat) وهو من أشهر زعماء المقاومة ضد الفرنسيين في غرب إفريقيا، وقد أظهر أحمد نبوغاً في تفسيراته، وأطلق البعض عليه لقب سيد العلماء.

وعندما مات والده في عام 1880 كان أحمد قد جاوز سن الثلاثين، ولما عرض عليه الحاكم لقب القاضي والإمام لمدينة مباك رفض، وفضل البقاء مدرساً ومعلماً بسيطاً، وسافر إلى مدينة سانت لويس حيث انضم إلى الطريقة القادرية من خلال الشيخ كامارا ثم سافر إلى موريتانيا حيث انضم إلى شيخ الطريقة القادرية هناك، وعاش أحمد هناك حيث تعرف على مشكلات الناس وتعاطف معهم، وعاش حياة الزهد والتصوف، وقضى الجزء الأكبر من وقته في التدريس والوعظ.

(1) Lucy, E. Greevy: Ahmed Bamba 185 - 1927 Studies in West African Islamic History p. 278.

وفي البداية كانت الطريقة المريدية فرعاً من القادرية لكن حدث الاختلاف، وصار لها ورد خاص حتى إنهم في صلواتهم جمعوا ما بين الصلوات التي يؤديها رجال القادرية والتيجانية واعتمد الشيخ أحمد على مذهب الإمام مالك بشكل خاص.

وقد انتشرت حركة أحمد بمبا بين جماعات الولوف الذين كانوا في مرحلة التطور الاقتصادي والبعد عن المجتمع التقليدي في الوقت الذي تعرضت فيه المنطقة لخطر الغزو الفرنسي، ولذا نظر الشعب إلى الشيخ أحمد على أنه المنقذ لهم من هذا الاستعمار، ونجحت الطريقة في جذب عدد كبير من الأتباع لأنها تصدت لمحاولات الفرنسيين للسيطرة على السنغال وصارت الطريقة المريدية تجسد آمال الناس في التصدي لهذا الغزو الأوروبي، ووجد الشعب في هذه الطريقة وسيلة للتعويض عن حرمانهم من المكاسب الاجتماعية والاقتصادية داخل مجتمع الولوف، وكان انضمام الناس إليها على أمل أن يجدوا فيها جبهة ضد طغيان النظم الإقطاعية التقليدية.

كانت الطريقة المريدية من أحسن الطرق التي وجد فيها المريدون بديلاً عن المجتمع الولوفي الذي دمرته الإدارة الفرنسية، وكان أحمد بمبا قد استفاد من حالة التدهور التي وصل إليها المجتمع، وانسحب بأعوانه عن هذا المجتمع المتدهور[1].

وعلى عكس الطرق الصوفية الأخرى لقيت هذه الطريقة تأييداً من المناطق الريفية، يفوق تأييد الحضر والمدن؛ لأن الطريقة كانت أكثر تسامحاً في الملاءمة بين التقاليد الإسلامية والعادات المحلية الوطنية، وكانت الزراعة هي شعار المريدية، وكان العمل في الحقول من أشرف الأعمال التي شكلت نظاماً تعاونياً يعمل أعضاء الطريقة من خلاله بإشراف شيخ الطريقة من المرابطين.

---

(1) Marty, Etudes Sur L'Islam au Senegal, Vol. I. P. 206.

لقد كانت الطريقة المريدية وجهود الشيخ أحمد بمثابة الخطوة الحيوية لتطوير المجتمع السنغالي، وبالرغم من كافة المحاولات الاستعمارية لوقف نشاط الشيخ ونفيه خارج البلاد إلا أنه كان في كل مرة يطلق سراحه يزداد قوة ورسوخاً، ويواصل تحديه للإدارة الاستعمارية، وبفضل هذه الحركة الإسلامية حافظ المسلمون على التقاليد الأصيلة لشعوب المنطقة في الوقت الذي اهتزت فيه أرجاؤها وهدد كيانها، وفرق وحدتها ذلك المستعمر الفرنسي.

إن مؤلفات أحمد بمبا تكشف الدور الكبير الذي لعبه من أجل نشر الثقافة العربية، وتعريف الناس بأصول الدين الإسلامي، ونذكر من كتبه التي أسهمت في هذا المضمار كتابه «حدائق الفضائل» الذي نشر في داكار في السنغال عام 1985، وأيضاً كتاب «الجوهر النفيس» وكتاب «مسالك الجنان في عام 1962» وكتاب «سفينة الأمان» الذي نشر في المغرب(1).

4 ـ الطريقة الحمالية:

من الطرق الصوفية التي تفرعت من الطريق التيجانية تلك الطريقة التي أطلق عليها الطريقة الحمالية نسبة إلى حمى الله، وبدأت هذه الطريقة كنوع من إصلاح الطريقة التيجانية التي اتخذت شكلاً ثورياً على يدي الحاج عمر الفوتي، وكان هدف الشيخ حمى الله (1883 ـ 1943) أن يعيد الطريقة التيجانية إلى قواعدها التي أرساها المؤسس أحمد التيجاني، ورغم أن الطريقة حملت اسم الشيخ حمى الله إلا أنها قامت بناء على تعاليم شيخ مسلم من واحة توات يدعى سيدي محمد بن أحمد بن عبد الله المعروف باسم الشريف الأخضر والذي درس التيجانية في السودان الغربي، وتوصل إلى أن تعاليم الطريقة تختلف عن الورد الذي وضعه المؤسس أحمد التيجاني(2).

وأثار هذا الإعلان موجة من الشك في نيورو، وتجمع حوله عدد من الأتباع

(1) عبد الرحمٰن زكي: الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا ص 113.

(2) Abun Nasr Gamil: OP. Cit. P. 151.

خصوصاً من الطبقة الوسطى، واضطرت السلطات الفرنسية إلى طرد الشيخ من نيورو حيث قضى بعض الوقت في داكار، ولكنه عاد بعد فترة، وظل بها حتى وفاته 1909 وبعد ذلك كان حمى الله يتلقى مبادئ الطريقة، فأسس طريقته على أسس اجتماعية ودينية واستطاع كسب عدد من الأعوان في نيورو وكابي ونيما وولاتا، وبعض أجزاء من موريتانيا، وتوسعت الطريقة على طول نهر السنغال ما بين داكار وسانت لويس بل ووصلت إلى النيجر.

أدى انتشار الطريقة الحمالية ومعارضتها للوجود الفرنسي في المنطقة إلى قيام سلسلة من الاضطرابات بين أعضاء الطريقة، وأتباع الطرق الأخرى، واضطرت السلطات الفرنسية إلى القبض عليه في أوائل عام 1925 وحبس الشيخ خمس سنوات في موريتانيا، ولما حدثت اضطرابات بين أعوانه وسكان المناطق المجاورة لإقليم كابدي قامت السلطات الفرنسية بنقله إلى ساحل العاج حيث عاش هناك عام 1935، نقل بعدها إلى فرنسا وظل بها مدة عامين.

ساعدت كل هذه التطورات على ازدياد عدد أتباعه، وتمسك الناس بمبادئ الطريقة الجديدة، وعندما عاد إلى وطنه حاولت السلطات الفرنسية الاستفادة منه لكن دون جدوى بسبب تشدد أتباع الطريقة في مقاومة الوجود الأجنبي، وكان رد السلطات الفرنسية عنيفاً حيث حكمت على الشيخ حمى الله نتيجة الاضطرابات بالسجن لمدة عشر سنوات في الجزائر، وقد نقل إلى هناك في عام 1942، ومنها إلى فرنسا حيث مات عام 1943[1].

لقد انضم إلى هذه الطريقة عدد كبير من الأتباع باعتبارها وسيلة للتحرر الاجتماعي، كما انضم إليها عدد كبير من الطبقات المتعلمة في السنغال والسودان الغربي لأنها ارتبطت مع جماعات الفولاني الواسعة الانتشار في المنطقة، كما استهوت الطبقات الكادحة والجماعات المحاربة لأنها اتخذت

---

(1) Ibid: P. 159.

شكل الاحتجاج ضد سيطرة الطبقات الغنية، وأصحاب الامتيازات[1].

وهكذا يمكن القول إن الطريقة الحمالية وهي طريقة فرعية من التيجانية، استطاعت أن تكسب عدداً من الأتباع، وأن تنافس الطريقة الأم، وأن تقف أمام محاولات فرنسا لبسط سيطرتها وثقافتها على منطقة السنغال، وما جهاد مؤسسي الطريقة إلا محاولة لنشر الدين الإسلامي، والتصدي بحزم وقوة لمحاولات الأوروبيين ابتلاع المنطقة والإبقاء على تراثها المحلي الإفريقي الإسلامي.

5 ـ الطريقة العينية:

تنسب الطريقة العينية إلى الشيخ محمد مصطفى ماء العينين الابن الثاني عشر لمحمد فاضل مؤسس الطريقة الفاضلية في موريتانيا في عام 1831، وقد تربى الشيخ ماء العينين تحت إشراف والده بعد وفاة أمه، وفي عام 1858 قام ماء العينين بأداء فريضة الحج إلى مكة المكرمة، وفي طريق العودة ذهب إلى مراكش في بداية حكم السلطان محمد بن عبد الرحمٰن، واستقر في تندوف في الوقت الذي كانت الدراسات الإسلامية تحت إشراف الشيخ محمد المختار الجاكاتي، ثم انتقل الشيخ إلى أدرار ومنها إلى إقليم الحوض حيث مكث عامين قبل وفاة والده الذي سمح له بالسفر ثانية إلى الشمال الغربي، وأخيراً استقر في الساقية الحمراء، وبعد عام 1864 ذاع صيته، واتخذ من هذه المنطقة مقراً له.

توثقت علاقات ماء العينين بسلاطين مراكش خاصة السلطان مولاي إسماعيل، كما نجح في إقامة علاقات قوية مع البدو، وقضى على الاضطرابات القائمة هناك، ومنذ الثمانينات من القرن التاسع عشر ازداد دور الشيخ الديني، وحاول حكام مراكش تكوين جبهة معه في موريتانيا للوقوف في وجه الاستعمار الأوروبي هناك.

(1) Froelich, J. C: Les Musulmans d'Afrique Nour, 1963, p. 241.

صار بيته (دار الحمراء) أول مركز صوفي لنشر الطريقة في موريتانيا وغرب القارة ونجح الشيخ في إدخال سلطان مراكش ـ السلطان الحسن الأول الذي تولى في عام 1894 في الطريقة العينية، وكان لهذا أثره في إصدار السلطان الأوامر لتشييد مقر للطريقة الجديدة في مراكش، كما صار لها وقف خاص، وبسرعة أصبح الشيخ ماء العينين يمتلك العقارات والحدائق وافتتحت فروع جديدة للطريقة في فاس وسالي (Sale) بالقرب من الرباط. واشتهر الشيخ ماء العينين بكراماته وعلمه الغزير وقوته السحرية، وهذا ما وثق علاقاته مع الأسرة الحاكمة في المغرب.

وفي عام 1900 بدأ الشيخ ماء العينين في بناء زاوية في سمارا واتخذها عاصمة له وقد ساعد ابنه واثنين من المهندسين المعماريين في تخطيط هذه المدينة التي وقع الاختيار عليها وقد صارت سمارا ذائعة الصيت، وأصبحت مركزاً مهماً للدراسات القرآنية. احتفظ الشيخ في سمارا بحوالي عشرة آلاف من أتباع الطريقة وكان الشيخ يقوم بشرح الأحاديث النبوية لأتباعه، وألف الشيخ أكثر من 300 مؤلف في القانون والفقه والتصوف والفلك، وقواعد اللغة العربية وما زال بعضها مخطوطاً في فاس، وبالطبع ساعدت هذه المؤلفات على انتشار الطريقة في فاس ومراكش وموريتانيا والصحراء الإسبانية[1].

ولم يتوقف نشاط الشيخ ماء العينين على الأمور الدينية بل انغمس في المجالات السياسية خاصة عندما أخذ التوسع الفرنسي يزداد في منطقة موريتانيا في أوائل القرن العشرين وأحس الفرنسيون بخطورة هذا الشيخ الذي كان يقدم مساعدات كبيرة لأسرة الأشراف في مراكش بالإضافة إلى مكانته العالية في منطقة أدرار. وخشي الفرنسيون أثناء توغلهم في المنطقة من قيام الشيخ ماء العينين

(1) Norris, H. T: Shaykh Ma Al Aynayn al Qalaqami in the Folk Literature of the Spanish Sahara, Bulletin of the School of Orental and African Studies, London 1968. Vol. XXXI, P. 117.

بتكوين حلف إسلامي من قبائل البدو ضدهم خصوصاً وأن الشيخ كوّن شبكة من الأعوان الذين ينقلون إليه تحركات الفرنسيين ومخططاتهم، واكتشف الفرنسيون فعلاً بعض هذه التحركات وقيام الشيخ برصد هذا النشاط الفرنسي، والتحالف الوثيق بينه وبين سلطان المغرب(1).

وعندما تقدم الفرنسيون في موريتانيا حدث اشتباك مع الوطنيين ولقي القائد الفرنسي كوتولاني مصرعه هناك، وكان هذا الحدث نقطة تحول واضحة في مجرى أحداث الغزو الفرنسي، وبالرغم من أن فرنسا لم تحمل الشيخ ماء العينين مسؤولية القيام بهذا الاغتيال، إلا أن أصابع الإتهام وجهت إليه باعتباره الرأس المدبر لمثل هذا الحادث، وصمم الفرنسيون على احتلال موريتانيا وتعقب ماء العينين حتى يقتلوه أو يقبضوا عليه، وأدرك الشيخ ماء العينين تغير السياسة الفرنسية تجاهه، وجاءت الوفود إليه من مختلف المناطق التي تتعرض للغزو الفرنسي في الجنوب لكي يستخدم نفوذه مع سلطان المغرب لكي يمدهم بالسلاح، وأن يُوجد قيادة عسكرية مراكشية للوقوف في وجه الفرنسيين. وبالفعل بدأ إرسال الأسلحة من السلطان عبد العزيز، وكان السلطان ينوي إرسال قوات إلى جانب القبائل، لكن الفرنسيين حذروه من مغبة هذا العمل، وأخبروه أنه إذا فعل ذلك فسيكون بمثابة إعلان للحرب.

كان الشيخ ماء العينين يخطط لمرحلة جديدة ليعيد بها أمجاد المرابطين في القرن الحادي عشر الميلادي، ورحل لهذا الغرض إلى مراكش ومنها إلى مدينة فاس، وأدرك الفرنسيون أن الشيخ يخطط لمواجهتهم، وأنه يجمع القبائل ضدهم، فنصبوا له فخاً، وتقدمت قوة قوامها ستة آلاف بقيادة الجنرال الفرنسي مونييه (Monier) وحاصر الشيخ عند قصبة تادالا (Tadala) واضطر الشيخ ماء العينين إلى التوجه جنوباً بعد أن تفرق أتباعه وباع ما تبقى من ممتلكاته حتى

(1) Martin, B. GMoslem Brotherhoods in the 19'h Century Africa, London 1976, PP 25 - 150.

الكتب التي كان يعتمد عليها[1]. وفي 28 أكتوبر 1910 أصيب الشيخ بمرض خطير أقعده عن العمل حتى وفاته في هذا التاريخ، ثم هاجم الفرنسيون سماراً وأحرقوا مكتبته القيمة.

لقد كان ماء العينين كاتباً ومؤلفاً وعالماً امتد باعه إلى المجالات السياسية والصوفية، وعندما جمع المؤرخون مؤلفاته وجدوها قد بلغت حوالي 314 كتاباً، ولا تزال معظم هذه الكتب مخطوطة، وعالجت موضوعات متنوعة مثل القانون والفقه، والتصوف والفلك والفلسفة، كما أن الشيخ ماء العينين كتب قصائد وأشعاراً وبعض المؤلفات عن قواعد اللغة العربية، كما أنه ناقش موضوعات تدور حول التنجيم وأحوال الجو والتربية والأخلاق والتقاليد الحسنة، وحسن معاملة النساء.

وقد خصص الشيخ ماء العينين صفحات كاملة عن يوم القيامة وعن المهدي المنتظر وعن موضوعات نالت اهتمام العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، وكانت إسهاماته في هذه القضايا الدينية فريدة متميزة أدت دورها في الجهاد الإسلامي، في منطقة موريتانيا، وما زالت مؤلفات هذا الزعيم الديني تثري الحياة الثقافية في مراكش وموريتانيا، ولا تزال الطريقة العينية من الطرق الصوفية التي تمارس نشاطها في هذا الجزء غرب القارة الإفريقية.

6 ـ الطريقة الشاذلية:

الشاذلية من الطرق الصوفية التي تفرعت عن الطرق الكبرى في القارة الإفريقية، وهي مدرسة للمبادئ الصوفية أكثر منها طريقة منظمة، ويرجع تأسيسها إلى الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الله الشاذلي ولد في عام 1196 في منطقة قرب جبل زفران في تونس، وتلقى تعاليمه الأولى في مدينة فاس، وتأثر بالمدرسة الإشراقية للتصوف، وانضم إليه عدد كبير من الناس فازدادت شعبيته مما جعله

(1) Norris, H. T: OP. Cit. P. 118.

مثار حقد الطبقة الحاكمة، وقدم فعلاً للمحاكمة بسبب آرائه وأفكاره، واضطر إلى الهروب إلى مصر حيث ذاع صيته، وحقق شهرة بين أبناء الشعب المصري، وبين طبقة العلماء، وكان يتوجه سنوياً إلى مكة لأداء فريضة الحج، وتوفي أثناء العودة من إحدى هذه الرحلات في عام 1258 إفرنجي[1].

لم يطلب الشيخ الشاذلي من أتباعه نظاماً خاصاً أو أوراداً معينة، بل كان أصحاب الطريقة يمارسونها بشكل عادي، لم تجد الطريقة نظاماً وراثياً لأن المؤسس لم ينجب ولداً يحمل الطريقة من بعد والده، ولذا كان أتباعه يمارسون الطريقة بشكل تلقائي حسب ما أقره الشيخ الشاذلي، ومن أبرز تلاميذه الشيخ أبو العباس المرسي (المتوفى 1287 إفرنجي).

انتشرت الشاذلية في مناطق كثيرة من القارة الإفريقية خاصة في سودان وادي النيل وذلك من خلال رحلات الحج التي كانت تمر بهذه البلاد، وأثرت الطريقة في الطرق الأخرى مثل الطريقة الميرغنية، بل ووصلت إلى شرق إفريقيا وجزر القمر، ووجدت أتباعاً على أيدي الشيخ محمد معروف بن الشيخ أحمد بن أبي بكر (1853 ـ 1905) وهو من أشراف مكة الذين عاشوا في جزر القمر، وانضم إلى الطريقة بعد اتصاله بأقطاب الشاذلية أثناء عودته، وتوقفه في جزيرة زنجبار حيث التقى بالشيخ عويس القادري، ولكنه بعد فترة قصيرة انضم إلى الطريقة الشاذلية، وصار قطباً من أقطابها. وبالطبع نجح الشيخ معروف في جذب عدد كبير من الأتباع وعين عدداً من النواب في موروني وجزر القمر، وامتدت الطريقة إلى مدغشقر وغيرها من بلدان إفريقيا، وكان هذا الإحياء الصوفي المتنوع لهذه الطرق من العوامل التي أسهمت في نشر الإسلام في هذا المناطق من إفريقيا.

وإلى جانب هذه الطرق الصوفية الكبرى توجد عدة طرق فرعية اشتقت من

(1) Trimingham, J. S.Islam in The Sudan, P. 222.

الطرق الكبرى وكلها تسعى إلى جذب الأتباع، ومتابعة العمل الصوفي، ونشر الدين الإسلامي، والتصدي بحزم لمحاولات التوسع الأوروبي، ومن هذه الطرق الطريقة المجذوبية والطريقة السمانية والطريقة الراشدية، والطريقة الميرغنية التي انتشرت بشكل واسع في سودان وادي النيل.

وبالرغم مما شاب الطرق الصوفية بشكل عام من بدع وخرافات وأفكار خاصة بوحدة الوجود، والزهد والخلوة، وبعض أفكار الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية والفلسفة اليونانية الأفلاطونية، والمذاهب الهندية التي لونت الفكر الصوفي، وأدخلت أفكاراً بعيدة عن الإسلام، رغم كل هذا فإن تقييم الدور الصوفي في إفريقيا يضع أيدينا على عدة أمور لا بد من وضعها في الاعتبار عند دراسة الصوفية في إفريقيا، وفي نفس الوقت يجب ألا نغفل الدور الجهادي الذي قام به أتباع الطرق الصوفية سواء في نشر العقيدة بين سكان وثنيين أو بين من عرفوا الدين بالظاهر بعد أن شابته البدع والخرافات، كما يجب ألا ننسى دور هذه الطرق الصوفية في التصدي بحزم لكل محاولات التبشير المسيحي في القارة الإفريقية وكانت الطرق الصوفية بمثابة المدرسة التي تدرب كوادر الجهاد، وتعد الجيوش وتضع الخطط العسكرية لمواجهة الغزوات الأوروبية، وتحول زعماء الجهاد إلى زعماء سياسيين يحاولون تطبيق الشريعة الإسلامية في المناطق التي دانت لهم بالولاء أو دخلت سلطاتهم الروحية.

ثالثاً: دور الصوفية في التعليم ونشر الإسلام

نجد أن الدور الذي قامت به هذه الطرق في غرب إفريقيا بوجه عام اضطلعت به الطرق الصوفية في المجال الروحي، فلقد وجدت هذه الطرق نفسها أمام شعوب وقبائل لم تدخل الإسلام بعد، ومن ثم كان عملها الأساسي هو نشر العقيدة الإسلامية على نطاق واسع يشمل القبيلة كلها، كما وجدت هذه الطرق نفسها أمام قبائل عرفت الإسلام بالاسم فقط حيث تفشت بينهم البدع شأنهم في ذلك شأن الجاهلية الأولى، وكانت هذه البدع هي التي أوحت للشيخ عثمان بن

فودي إلى التصدي لهذه العادات بعد أن صار قطباً في الطريقة القادرية[1]. لقد وجدت الطرق الصوفية نفسها أمام تحد سافر في تلك المجتمعات وكان لا بد من نوع من التعليم الديني العام للقضاء على الجهل وإلى نشر قواعد الدين الصحيح بعد تعلم اللغة العربية قراءة وكتابة[2].

لم يتوقف نشاط الطرق الصوفية على تلقين الأوراد. حيث كان لكل طريقة ورد خاص بها، بل تخطاه إلى اعتبار التعليم عملاً أساسياً في دائرة نشاطهم، وصارت الزوايا بمثابة مراكز للذكر والصلاة جنباً إلى جنب مع الدراسة والتعليم وأصبحت مصدراً للفتوى والتشريع تعقد فيها جلسات القضاء المحلي، ولعبت الزوايا دوراً مهماً في نشر العقيدة الإسلامية وتنقيتها من البدع والشوائب التي امتزجت بها، ولهذا أصبحت هذه الزوايا مراكز للتدريب العسكري على الرماية والمبارزة، وركوب الخيل، وشن الحملات العسكرية، وقد نشطت الزوايا عندما أعلن الشيخ عثمان الجهاد، واستطاعت أن تعبئ الجيوش، وكانت القيادة في أيدي حاملي لواء الإسلام الذين كانوا من أتباع الطريقة القادرية.

ورحبت القبائل الوثنية بجماعات القادرية باعتبارهم كُتّاباً وفقهاء ومعلمين، وبسرعة استطاع القادريون السيطرة على السكان المحيطين بهم، وأدخلوهم أفواجاً في الدين الإسلامي، وكان التابعون من الطلاب يرسلون إلى المراكز الرئيسية للطائفة لإتمام دراستهم كما كانوا يبعثون إلى مدارس القيروان أو طرابلس أو جامعات فاس والأزهر، ثم يعود هؤلاء المبعوثون إلى أوطانهم لنشر الدين الإسلامي بين مواطنيهم[3].

---

(1) محمود، حسن أحمد: انتشار الإسلام والثقافة العربية، ص 65.

(2) عباس محمد جلال: التعليم الإسلامي في إفريقيا، مجلة الأزهر ـ الجزء السابع السنة السابعة والثلاثون.

(3) حسن، حسن إبراهيم: انتشار الإسلام في القارة الإفريقية ص 44.

باختصار كان التعليم الصوفي يتم على مرحلتين:

المرحلة الأولى: هي عبارة عن تعليم عام لمبادئ القراءة والكتابة والتفسير والحديث والفقه وبقية علوم الدين.

المرحلة الثانية: وهي تعليم صوفي حقيقي، ويتم على مستويين، يتلخص أولهما في نشر الطريقة بين الأتباع والمريدين بإشراكهم في حلقات الذكر وحفظ الأوراد، ثم أخذ العهد ليصبحوا من أصحاب الرزق، أما المستوى الثاني فيهتم بإعداد الرواد الذين يتولون قيادة حلقات الذكر وإعطاء العهد نيابة عن القطب.

وهكذا لعبت الطرق الصوفية دوراً دينياً وسياسياً مهماً كان كبير الأثر في تاريخ وحضارة القارة ونهضتها، فلقد صار كل مسلم تقريباً يرى ضرورة ارتباطه بإحدى هذه الطرق الصوفية التي أقامت الزوايا للعبادة، ولإيواء الوافدين وإطعامهم وللابتعاد عن مباهج الدنيا وزينتها وكانت الطرق الصوفية رغم اختلاف أورادها ونظمها الخاصة تسعى نحو غاية واحدة هي الوصول بالنفس الإنسانية إلى درجة الكمال وكان التعليم الصوفي أحد الوسائل لتحقيق هذه الغاية[1].

الخاتمة

أولاً: إن معظم رجال الطرق الصوفية قد ذهبوا إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، وعادوا لنشر أوراد الطريقة بين أتباعهم، وحارب الزعماء الرقص والغناء وقضوا على المفهوم المغلوط عن الزهد والتنسك، وحولوا الطرق إلى خلايا للعمل والنشاط المتصل من أجل لقمة العيش. ونشر الدين الإسلامي الصحيح بالرجوع إلى الكتاب والسُّنّة.

ثانياً: إن الصوفية في إفريقيا وبكل طرقها حاولت إحياء الخلافة الإسلامية على غرار ما كان سائداً أيام الخلفاء الراشدين، وصارت الزوايا الصوفية مراكز

---

(1) شوقي عطا الله الجمل: الحضارة الإسلامية العربية في غرب إفريقيا ـ مجلة المناهل ـ العدد السابع نوفمبر 1976 ـ ص 145.

إشعاع حضاري إسلامي استرشد به السكان في تلك المناطق الإفريقية.

ثالثاً: لا نستطيع أن ننكر الدور الثقافي لأقطاب هذه الطرق الصوفية.. ذلك لأن مؤلفات هؤلاء الأقطاب أصبحت المرشد الأمين، والهادي إلى الطريق المستقيم في مناطق ابتعدت عن الدين، وانغمست في شهوات الكافرين الوثنيين، فكانت هذه المؤلفات ركائز للفكر الإسلامي، كما كانت المدارس القرآنية التي أشرف عليها رجال الصوفية الوسيلة الأساسية في تكوين أجيال مثقفة حملت على عاتقها مسؤولية نشر الدعوة بين الوثنيين، وصارت حركات جهاد الأفارقة مثالاً للنضال والتحدي في كل المناطق التي شهدت هذا النشاط الصوفي.

رابعاً: من أهم السمات التي ميزت الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ذلك الموقف الواضح من كل ما يخالف الشريعة الإسلامية حيث ثارت جماعات الطرق ضد فرض الضرائب التي لا تتمشى مع ما أقره الدين الإسلامي، والتزمت بتطبيق ما جاء في القرآن والسُّنة وكانت بهذا العمل تناصر الضعفاء والفقراء الذين وجدوا في زعامات الطرق خير عون ضد الحكام المستبدين، وصار رجال الصوفية أكثر نقداً لرفاهية الحكام وجشعهم، وأدرك الرجل العادي أن أقطاب الطرق هم خير من يحافظ على شريعة الله، فانضموا تحت لواء هذه الطرق أملاً في الخلاص من ظلم الحاكمين، وطمعاً في رضوان الله وجنته في يوم الدين.

خامساً: إن الدور الذي لعبته الصوفية في المجال الاقتصادي لا يقل بحال من الأحوال عن دورهم الديني أو السياسي، فلقد نجحت زوايا السنوسيين مثلاً في تحويل الناس إلى مراكز للعمل والإنتاج، وساعد ذلك على تكوين مجتمع مستقر، أمن الناس على حياتهم ومستقبلهم، وأقبلوا على العمل والإنتاج بنفس راضية بعد أن ضمنت لهم الطرق حياة خالية من القلق النفسي، أو الصراعات القبلية، أو التعرض لظلم الحكام وتعسفهم. وأدرك الحكام أنه لا بد من التعاون مع رجال الصوفية من أجل سلامة الصادرات والواردات عبر هذه المراكز التجارية. وساعد هذا على انتعاش التجارة وازدهار الحياة الاقتصادية، بل

واحتكرت بعض الطرق مناجم الملح المهمة في إيچيل قرب شنقيط في موريتانيا.

سادساً: إن الطرق الصوفية في إفريقيا حاولت أن تتلاءم مع أفكار الأفارقة، وبذل أقطابها جهوداً مكثفة من أجل العودة بالدين الإسلامي إلى نقائه أيام الرسول ﷺ، ورغم ارتكاب بعض الطرق أموراً بعيدة عن أسس الدين إلا أنها في التقييم النهائي أدت دوراً مهماً وفعالاً في وقت كانت القارة تتعرض فيه لهزات عنيفة من حكام وثنيين ومن سيطرة أوروبية تسعى بكل السبل للنيل من مقدسات المسلمين، كان دور الصوفية حاسماً، وكان جهادهم علامة مضيئة في تاريخ الدعوة الإسلامية، وهو ما نشهده من حركات الجهاد التي انتشرت في طول القارة وعرضها، وما النماذج التي قدمها زعماء الصوفية من تضحية وفداء واستشهاد في سبيل رفع رايات الإسلام إلا حجة دامغة ودليل لا يشوبه الشك على ذلك الدور المخلص الذي لعبه زعماء الصوفية على أرض القارة الإفريقية.

تعقيب د. /عبد الصبور مرزوق

شكراً جزيلاً للأستاذ الدكتور/ عبد الله عبد الرازق على هذه الكلمات الموجزة العظيمة ذات الدلالة على دور الطرق الصوفية في نشر الإسلام في إفريقيا، فقط أضيف فيما يتصل بمحمد بن عبد الله حسن مهدي الصومال؛ لأنني عشت في الصومال فترة وكنت أدير المركز الإسلامي هناك، وذهبت إلى المكان الذي نشأ فيه المهدي محمد بن عبد الله حسن وأعددت عنه دراسة بعنوان (ثائر من الصومال) رددت فيها على كل ما أشار إليه أ. د./ عبد الله فيما يتصل بإتهامه بالجنون أو أنه رجل الحديد والنار لأنه كان نموذجاً متميزاً: قبل أن يبدأ حركته ذهب إلى مكة المكرمة وتنسك فترة ودرس على يد الشيخ/ محمد صالح السوداني كرجل من رجال الطرق الصوفية ثم عاد ليبدأ جهاده، وكوَّن ما يسمى فرقة الدراويش، وكان يستخدم هذه الكلمة كمصطلح صوفي، وأعد أبناءه إعداداً جيداً إيمانياً لمواجهة الغزو الاستعماري وظل يحارب الاستعمار قرابة عشرين عاماً، ولم يهزم إلا عندما ضربوه بالغازات السامة في نهاية الحرب.

وكان نموذجاً للرجل المستنير: قبل أن يبدأ جهاده شكّل مجموعة المزارعين التي تمول الجيش، ثم شكل مجموعة صناع السلاح، وكان في مقدمة صفوف المجاهدين، له موقف شهير مع الجنرال كوفل قائد القوات البريطانية وأرسل له إنذاراً بأنه سيسحقه، وفعلاً عندما قامت المعركة سقط القائد البريطاني تحت حوافر الخيل.

أنا سعيد بأن الدكتور عبد الله قد تناول دور الصوفية في نشر الإسلام وأظهر الجوانب الإيجابية لها في مقاومة الاستعمار لأن الصوفية عندنا ـ في مصر بالذات ـ لها مدلول سلبي لدى الكثير، لكن الصوفية في إفريقيا كان لها الدور الكبير في نهضة الأمة وفي الدفاع عن الإسلام، وأقترح على الدكتور عبد الله أن أفتح له باباً مخصوصاً في مجلة منبر الإسلام التي أتولى رئاسة تحريرها بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ويواليني بدراسات عن تلك الشخصيات أو نجمع هذه الدراسات في كتاب ويتولى المجلس نشره وترجمته إلى العديد من اللغات.

الطريق الغربي لتبر السودان
وتأثيره على إعمار المدن الإسلامية

د./ أحمد السيد الصاوي
مدرس بكلية الآثار ـ جامعة اقاهرة

إذا كان الذهب الوارد من غرب إفريقيا (بلاد السودان الغربي) قد منح الدول الإسلامية (من مصر إلى الأندلس) قدراً معتبراً من أسباب قوتها الاقتصادية وهيمنتها طويلاً على مقادير التجارة الدولية، فإن طرق تجارة التبر السوداني قد لعبت أدواراً رئيسية ليس فقط في نشر الإسلام وحضارته في أنحاء غرب ووسط إفريقيا، ولكن أيضاً على صعيد النمو العمراني والإزدهار الحضاري في هذه الأنحاء.

ورغم الاعتراف بأن واردات الذهب «التكروري» لم تنقطع عن البلاد الإسلامية في الشمال الإفريقي حتى القرن الثامن عشر الميلادي على أقل تقدير، إلا أن المنافع المتبادلة التي ميزت العلاقات عبر طرق تجارة تبر الذهب قد فقدت قوتها تدريجياً منذ سقوط دولة المرابطين حتى إنه يمكن الحديث عن فترة مميزة ومختلفة عقب انهيار الدولة الموحدية ليس فقط على صعيد تتبع تجارة الذهب الإفريقي بل وفي نطاق التطور السياسي لممالك غرب إفريقيا وعلاقاتها ببلاد المغرب على وجه التحديد.

وفي إيجاز لا يخل بالحقيقة العامة يمكن الزعم بأن تجارة الذهب مثلما كانت العامل الرئيسي وراء ازدهار الغرب الإفريقي وانتشار الإسلام عبر طرق تجارته، كانت أيضاً وراء تدهور السيطرة العربية على التجارة الدولية واجتذاب أطماع الأوروبيين في غربي إفريقيا والتي لم تنته إلا بالسيطرة الاستعمارية وخاصة في القرن التاسع عشر.

تاريخ تجارة الذهب الإفريقي

من الثابت أن تبر الذهب الذي كان يستخرج في غربي إفريقيا سواء من المناجم أو من مصاب النهر الكبير (السنغال) قد وجد طريقه إلى الشمال الإفريقي منذ عهود الفينيقيين الذين أسسوا مدينة قرطاجنة على المتوسط ومنها انطلقوا إلى الشاطئ الأوروبي بل وإلى السواحل الغربية لإفريقيا المطلة على المحيط الأطلسي، وورث البربر في الشمال الإفريقي، وكذا الرومان، هذه الصلات التجارية القرطاجنية والتي شملت إلى جانب تبر الذهب مبادلة بعض السلع الأخرى.

وعندما وصل الفاتح العربي الكبير عقبة بن نافع الفهري إلى الشمال الإفريقي كانت الروايات عن منابع الذهب الأسطورية في بلاد السودان شائعة ومعروفة تماماً في المنطقة، وخاصة عن الذهب الذي يتركز حول منحنى نهر النيجر، ولذا نجد عقبة بن نافع يعمد إلى فتح مدينة غدامس التي كانت بوابة النيجر الشرقية في عام 1662 إفرنجي، ثم عاد في العام التالي ليفتتح وادان وكورا في السودان وحسب ابن عذارى المراكشي فإن عقبة انحدر في حملته الثانية إلى السودان، من بلاد المغرب ووصل إلى غانا عن طريق وادان وبنى مساجد فيها[1].

والحقيقة أن المصادر المبكرة تبيّن أن عقبة قام بحملتين إلى بلاد السودان إحداهما من تونس والثانية من المغرب ولا نعثر في أي مصدر على أخبار قتال أو حصار في الحملتين معاً مما يدل على استجابة السكان للدين الجديد وهو أمر متوقع مع وجود أعداد كبيرة من البربر المختلطين بالسكان المحليين[2].

ومنذ الثلث الأول من القرن الثامن الميلادي بدأنا نسمع عن شراء تجار من

(1) د. محمد العزبي: بداية الحكم المغربي في السودان الغربي ـ بغداد 1982 ص 32.

(2) عبد العزيز بن عبد الله: تاريخ الحضارة المغربية ـ دار السلمي ـ الدار البيضاء 1962 ج 1 ص 58.

المسلمين لتبر الذهب من سكان نهر النيجر عن طريق المقايضة وطفقت أهمية ذهب السودان الغربي في ازدياد لا سيما مع جهود المغاربة التجارية والعسكرية والتقليدية في هذه الأنحاء، وساعد على ذلك استقرار الحكم الإسلامي في شمال إفريقيا، فأخذت الجمال التي دخلت إفريقيا الشمالية في القرن الثامن للميلاد تنتقل بالتجارة عبر الصحراء بصورة منتظمة.

وفي البداية كانت سجلماسه[1] التي أسست بإقليم تافيللت أهم مدن القوافل ومرسى المتاجر السودانية ترحل منها في كل خريف قافلة الذهب، ولم تلبث أن قامت بالإضافة إلى هذا الطريق الغربي المار بسجلماسه وتشيت والسودان علائق أخرى امتدت من ورجلة إلى منحنى النيجر مارة بتيديكلت وفي الشرق قامت كذلك الطرق التي وصلت ما بين الجريد وطرابلس من ناحية وغدامس وعاير والسودان من ناحية أخرى[2] وصارت هذه الطرق ترفد الممالك الإسلامية بالذهب اللازم لضرب الدنانير الذهبية ذات النقوش العربية والتي ظلت عملة التجارة العالمية الرئيسية حتى القرن السابع الهجري (13 إفرنجي) على أقل تقدير. ويفسر الصراع بين هذه الممالك من أجل السيطرة على طرق تجارة الذهب إلى حد بعيد وقائع الأحداث في الشمال الإفريقي، فبعد نجاح الأمويين الغربيين في التحكم بمنافذ تجارة الذهب انتزع الفاطميون السيادة على هذه الطرق من أيديهم، وقد أتاح لهم ذلك غزو مصر حتى يقال إنهم حملوا معهم في عام 358هـ (969 إفرنجي) أثناء مسير جوهر الصقلي للاستيلاء على مصر ألف حمل جمل من

(1) مدينة تجارية مهمة أسسها على حافة الصحراء في عام 140هـ مدرار بن عبد الله الذي يقال إنه كان من رجال الحديث ـ انظر: الحميري؛ محمد عبد المنعم: كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار ـ تحقيق د. إحسان عباس ـ مؤسسة ناصر للثقافة ـ بيروت ط (2) 1980 ص 305.

(2) موريس لومبار: الأسس النقدية للسيادة الاقتصادية ـ ضمن كتاب بحوث في التاريخ الاقتصادي (ترجمة توفيق إسكندر) الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ـ القاهرة 1962 ص 2 ـ 63.

الذهب[1]. والحقيقة أنه جرى اقتسام للنفوذ فيما بين الأمويين والفاطميين. فبينما سيطرت الدولة الأموية الغربية على الطريق الصحراوي الغربي لذهب السودان كان للفواطم الإشراف على الطريقين الشرقيين[2].

وكان ظهور المرابطين على مسرح الأحداث في الشمال الإفريقي إيذاناً بسيطرة هذه العناصر المغربية من الطوارق (الملثمين) على طرق تجارة الذهب وقد أتاح لهم ذلك سك عملاتهم الذهبية الرائعة التي صارت في أوروبا علماً على النقد الذهبي الجيد. فبعد أن كانت النقود العربية الذهبية منذ تعريب عبد الملك ابن مروان لها تعرف في الوثائق والأدبيات الأوروبية باسم المنقوشة لخلوها من الصور (Mancusus - mangons) أخذت كلمة مرابطي والمرابطية تحل محل المنقوش في الإشارة إلى العملات الذهبية المعتبرة Marabotins، ففي وثائق يهود قطالونيا ذكر الدينار المنقوش لآخر مرة وذكرت المرابطية لأول مرة في عام 1120 إفرنجي[3].

وحتى سقوط المرابطين على أيدي الخلافة الموحدية كان ذهب بلاد السودان يتدفق على الدولة الإسلامية المتحكمة بطرق التجارة الصحراوية ليمنحها المنعة والسيادة في الشمال بينما تزدهر المراكز الحضارية الإفريقية على طول هذا الطريق ويتعزز وضع الإسلام والثقافة العربية.

بيد أن هذا المجد المشترك أخذ في الذبول في أعقاب الغزوات الهلالية التي قام الفاطميون بتوجيهها نحو الشمال الإفريقي لتأديب الأسر البربرية الحاكمة التي خلعت الولاء للفاطميين بعد انتقالهم لمصر، فقد أدت الحروب والفوضى

---

(1) د. عبد المنعم ماجد: ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها ـ دار المعارف ـ الإسكندرية 1968 ـ ص 107.

(2) موريس لومبار: الأسس النقدية ص 63.

(3) مارك بلوك: مشكلة الذهب في العصر الوسيط (ضمن كتاب بحوث في التاريخ الاقتصادي) ص 19.

التي أثارتها قبائل (بنو هلال وسليم) إلى انقطاع ورود الذهب إلى مصر عبر الطريقين الشرقيين لاضطراب حبل الأمن مما كان له أكبر الأثر في تراجع جودة الدنانير الفاطمية وانهيار تجارة مصر مع الجمهوريات الإيطالية. فبعد أن عزلت الغزوات الهلالية الحوض الغربي للبحر المتوسط عن العالم أخذت جمهورية جنوه الإيطالية في تنفيذ المشروعات التجارية على شواطئ بلاد البربر وهو ما هيأ لها في القرن السادس الهجري (12 إفرنجي) تحويل ذهب السودان عن طريقه لصالح الغرب المسيحي[1].

وقد أجمعت مصادر عصر الموحدين (القرنين السادس والسابع الهجريين 12 ـ 13 إفرنجي) على أن المعادن الثمينة والدنانير الذهبية كان تهرب بتواطؤ التجار بعضهم بعد بعض إلى العالم كله[2].

ومنذ بداية القرن الثامن الهجري، ومع تفكك المغرب العربي إلى دويلات صغيرة ومتناحرة أخذ تجار جنوه في التطلع للوصول إلى ذهب السودان واشتركوا بالفعل مع رجال القوافل من الطوارق (الملثمين) وقاموا برحلات لحسابهم إلى واحات الصحراء الكبرى وجلبوا من هناك تبر الذهب، فرحلوا أولاً إلى تافيللت ثم وصلوا عام 1447 إفرنجي إلى «ثوات» والتقوا مباشرة بالتجار الأفارقة. ولما رأى البرتغاليون الثروات الذهبية تتكدس في بيوت التجارة الجنوبية تطلعوا إلى ذهب السودان ونجحوا في الوصول بحراً إلى أسواقه الساحلية[3]، ويفسر ذلك إلى حد ما الحماس والتعاون الوثيق الذي أبداه التجار الإيطاليون لمقاومة الأطماع البرتغالية البحرية مع سلاطين دولة المماليك في مصر والشام.

ومهما يكن من أمر فقد أدت حركة الكشوف الجغرافية إلى نجاح البرتغاليين في الوصول إلى خليج غينيا بحلول عام 1460 إفرنجي، وأعقب ذلك وصولهم

(1) موريس لومبار: الأسس النقدية ص 64.

(2) برادول: دراسات في النقود والحضارات (ضمن كتاب بحوث في التاريخ الاقتصادي).

(3) مارك بلوك: مشكلة الذهب ص 41.

إلى أسواق التبر في دواخل إفريقيا، وبدأ تبر السودان ينقطع وصوله منذ العقود الأخيرة من القرن 15 إفرنجي أو على الأقل انقطع وصوله بكيمات ضخمة إلى مدن إفريقيا الشمالية، ومعنى هذا أنه في عهد ازدهار الجيل الثاني من رجال عصر النهضة الأوروبية وجد المسلمون في حوض البحر المتوسط أنفسهم وقد فقدوا إيراداتهم الذهبية وانهار الرخاء المحلي في شمال إفريقيا وكأنه «حصن من الورق»[1].

والحقيقة أن غياب السيطرة المحلية على طرق تجارة الذهب في السودان الغربي قد أفضى إلى انهيار مقومات التصدي للزحف الأوروبي وتدهور الأوضاع الاقتصادية والحضارية ليقع الشمال الإفريقي، مثله في ذلك مثل دواخل وغربي إفريقيا تحت وطأة الاحتلال الاستعماري للقوى الأوروبية الصاعدة والتي تدين في الأساس بأسباب نهضتها لذهب السودان الغربي.

ومما له مغزاه أن البرتغاليين الذين دأبوا على إرسال العمال السياسيين والمغامرين والكشاف عن الطرق والممهدين للتبادل والتجارة، قد اختلسوا لأنفسهم ولفائدتهم إن لم يكن كل المعدن الثمين الذي ينتجه الباحثون عن التبر من أهل السودان فعلى الأقل معظمه، وهو ما أتاح لهم إصدار أول نقد ذهبي في تاريخ البرتغال والمعروف باسم «الأسكودو»[2].

ولم يتبق من كميات الذهب الواردة من الغرب الإفريقي إلى بلدان المتوسط مثل مصر سوى كميات ضئيلة تتسرب مع بعض القوافل بصورة غير منتظمة فضلاً عما كان يحمله حجاج الممالك الإسلامية في هذه الأصقاع من الذهب برسم نفقاتهم، ومن الطريف أن الدولة العثمانية التي حرصت على جباية الضرائب في ولايتها بمصر اضطرت إلى إلغاء الضرائب المفروضة على تبر الذهب الوارد من

(1) برادول: دراسات في النقود ـ ص 85.

(2) أحمد السيد الصاوي: النقود المتداولة في مصر العثمانية ـ رسالة دكتوراه مخطوطة ـ كلية الآثار ـ جامعة القاهرة ـ 1991 ـ ص 265.

بلاد التكرور[1] لتشجيع موردي الذهب وقد لاحظ الفرنسي «جومار» أثناء حملة بونابرت على مصر أن أغلب الذهب الذي يرد إلى مصر كان يأتي عن طريق قافلة دارفور[2]، ويشير كتاب وصف مصر إلى أن الجمارك العثمانية لم تكن تحصل على تبر الذهب الوارد عبر دارفور أي رسوم أو ضرائب[3].

دور تجارة الذهب في إنشاء المدن الإسلامية على الطريق الغربي

برز دور الطريق الغربي للقوافل التجارية المار بسجلماسه منذ وقت مبكر نتيجة للنشاط الإسلامي المفعم بالحيوية الذي كان يسود المناطق الواقعة إلى شماله سواء في المغرب الأقصى أو في الأندلس عبر مضيق جبل طارق (الزقاق) ويكفي أن سجلماسه ذاتها قد نشأت في موقعها الفريد نتيجة لقربها من (غانه) أشهر ممالك الذهب في الغرب الإفريقي.

وإلى أبعد من ذلك فإن مملكة غانه التي أسستها قبائل السوننك وهي من فروع الماند الأساسية[4] قد نشأت فيما يبدو تحت تأثير محاولات قبائل صنهاجة البربرية غزو هذه المنطقة بغرض السيطرة على موارد تبر الذهب، ويكفي أن ملك غانه الذي لعب دور الوسيط في تجارة تبر الذهب والملح كان يعرف بأسم (كيمع) أي ملك الذهب.

وبعيداً عن الخوض في العلاقات التاريخية التي شملت العلاقات الإسلامية

(1) قانون نامة ـ ترجمة وتعليق د. أحمد فؤاد متولي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ 1986 ـ ص 292.

(2) جومار: وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل ـ ترجمة د. أيمن فؤاد سيد ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة 1988 ـ ص 224.

(3) علماء الحملة الفرنسية: وصف مصر ـ ترجمة زهير الشايب ـ مكتبة مدبولي 1980 ج 5 ص 124.

(4) د. إبراهيم علي طرخان: إمبراطورية غانه الإسلامية ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف ـ القاهرة 1970 ص 18.

مع مملكة غانه، تهدف هذه الورقة إلى إلقاء الضوء على أهم إسهامات المجتمع الإسلامي في منطقة الطريق الغربي للذهب عبر تأسيس وتطوير المدن.

وطبقاً لما ذكره البكري فإن بني أمية أرسلوا جيشاً إسلامياً لفتح بلاد السودان في صدر الإسلام واستقرت ذرية هذا الجيش في بلاد غانه حيث عرفوا بالنيهين حيث أهملت عقيدتها وأصبحت على دين أهل غانه إلا أنهم لا ينكحون في السودان ولا ينكحونهم فهم بيض الألوان حسان الوجوه[1] وقد ارتبطت هذه الجالية العربية الأولى بنشأة مدينة (هينيشين) الواقعة على الطريق الغربي على مقربة من مناطق استخراج الذهب[2].

بيد أن مدينة أودغشت تظل أقدم المدن التي رسخت حضارة الإسلام في دورها الحضاري والتجاري في هذه المناطق، ورغم أنها مدينة سوننكية الأصل إلا أن حكامها من البربر البيض من قبائل لمتونة هم أصحاب الفضل الأول في جعلها مدينة كبيرة تنطلق منها قوافل التجارة بالتوازي مع انتشار الدعوة للإسلام في غرب إفريقيا[3].

والحقيقة أن تأسيس أودغشت قد دفع رؤساء العناصر الزنجية إلى محاولة إنشاء حواضر ومدن على غرارها[4].

وكانت أودغشت في بداية أمرها مدينة كبيرة عامرة بالحركة التجارية فضلاً عن قيام أهلها بالزراعة وبها مبان حسنة رفيعة وأهلها أخلاط من جميع الأمصار قد استوطنوها لكثرة خيرها وضخامة أسواقها وتجارتها، ومما يدل على عمق اتصالاتها مع الحواضر الإسلامية العتيدة في الشمال الإفريقي أن النساء فيها قد اشتهرن بحسن عمل الأطعمة الطيبة ولا سيما أصناف الحلاوات مثل الجوزينيات

---

(1) المرجع السابق ص 44.

(2) د. محمد العزبي: المرجع السابق ص 35.

(3) إبراهيم طرخان: المرجع السابق ص 42.

(4) محمد العزبي: المرجع السابق ص 29.

واللوزينجات والقاهرات والكنافات والقطائف والمشهدات وأصناف الحلاوات فلا يوجد أحذق بصنعتها منهن[1].

ويظهر أن هذه المدينة التي عفا كل أثر لها الآن قد عانت من ظروف الجفاف الذي ذهب بمواردها المائية فضلاً عن النزاعات السياسية التي دارت حولها نظراً لأهمية موقعها في تجارة القوافل، إذ احتلتها قبائل زناتة الموالية للأمويين، كما استولت عليها مملكة غانه أيضاً. وتحفل المعاجم الجغرافية بإشارات عديدة للمدن التي رعت انتشار الإسلام على طول الطريق الغربي لتجارة الذهب مثل تادمكة أي الشبيهة بمكة وهي منيعة كبيرة بين جبال وشعاب، وأهلها بربر مسلمون من الطوارق الذين يتلثمون وتبعد حوالي خمسين مرحلة من «غانه» ورغم وقوعها على طريق الذهب إلا أن أهلها كانوا يتعاملون في تجارتهم بعملات ذهبية مسكوكة وإن كانت غُفْلاً من أي كتابة ولذا عرفت دنانيرهم «بالصُلْع»، وكما هو الحال في أودغشت فقد كانت «تادمكة» عامرة بالمظاهر الحضارية التي نجدها في مدن الشمال، فأهلها يلبسون الثياب المصبَّغة من القطن والصوف وغير ذلك وملكهم يلبس عمامة حمراء وقميصاً أصفر[2].

وهناك أيضاً من المدن الإسلامية التي أحدقت بمملكة غانه «انباره» وهي بقرب غانه وكانت على عداء مع ملوكها الوثنيين[3]، ثم مدينة «كوغة» التي تبعد عن غانه مسيرة خمسة عشر يوماً على ضفة النهر والتي كانت تعد من أغنى بلاد السودان بالذهب وأهلها مسلمون، ووصفت بأنها مدينة عامرة لا سور لها وبها تجارات وأعمال ونساء المدينة ينسب إليهن السحر وهن عارفات به، وبه مشهورات[4].

---

(1) الحميري: الروض المعطار ـ ص 63 ـ 64.
(2) مؤلف مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار ـ تحقيق د. سعد زغلول عبد الحميد ـ الإسكندرية 1958 ص 223.
(3) الحميري: الروض المعطار ص 37.
(4) مؤلف مجهول: الاستبصار ص 222.

ومن مدن مملكة غانه «سامة» ويعرف أهلها بالبكم، ويورث الرجل منهم أكبر بنيه ماله كله ويحرم الصغير ولو كان أحب إليه[1]، وذلك من الأمور الشائعة في العديد من المناطق ذات الطابع الإقطاعي مثل أوروبا خلال العصور الوسطى منعاً لتفتت الملكية وتناثر الكيان العائلي.

ولا مراء في أن دولة المرابطين التي أسست قواعدها الأولى في الغرب الإفريقي بعد انتصارها على مملكة غانه[2] بفضل نشر الدعوة الإسلامية على يد عبد الله بن ياسين الجزولي، قد ساعدت على ازدهار المدن الإسلامية في غربي إفريقيا. ففي ركاب المرابطين دخلت الثقافة الإسلامية هناك موفدة من علماء المدارس المغربية والأندلسية، وقد أسس المرابطون مدينة «تنبكت» التي أضحت حاضرة الثقافة العربية هناك وأدت ذات الدور الذي أدته (القيروان) في (تونس) و(فاس) في المغرب الأقصى. وطبقاً لما أورده السعدي مؤلف تاريخ السودان فإن الطوارق أسسوا هذه المدينة عندما كانوا يقيمون في أيام فصل الصيف على ضفاف نهر النيجر عند موقع المدينة ثم يرحلون في الخريف إلى أوطانهم (قافلة الذهب). وفي عهد المرابطين أضحت المدينة سوقاً مهمة يقصدها التجار بطريق النهر وتصل إليها القوافل عن طريق مراكش وارتحل العلماء إليها من مصر والمغرب الأقصى والأندلس وبُني بها المسجد الجامع والمساكن والأسواق، وتفخر المصادر العربية بمدينة تنبكت لعراقة أصلها الإسلامي «فما دنستها عبادة الأوثان ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمٰن فهي مأوى العلماء والعابدين ومألف الأولياء والصالحين»[3].

وقد ظلت تنبكت (تمبكت) أزهى ينابيع الثقافة الإسلامية في غربي إفريقيا

---

(1) الحميري: الروض المعطار ص 299.

(2) د. خليل إبراهيم السامرائي: علاقات المرابطين بالممالك الإسبانية بالأندلس والدول الإسلامية ـ دار الحرية ـ بغداد ـ 1986 ص 293.

(3) د. حسن أحمد محمود: المرحلة الإفريقية في تاريخ المرابطين ـ المجلة التاريخية المصرية ـ المجلد 12 (94 ـ 1995) القاهرة ص 6 ـ 117.

حتى القرن العاشر الهجرية (16 إفرنجي) إلى أن تأثرت بسبب الغزوات المتبادلة بين الطوارق والسنغاي والمغاربة، وعندما استولى الفرنسيون عليها في 1893 كانت المدينة في أيدي الطوارق الملثمين.

وتشير البقايا الأثرية للمدينة الواقعة اليوم في حدود جمهورية مالي الحديثة إلى أنها كانت عامرة بالمنشآت الدينية والمدنية. ولعل أهمها الجامع الكبير (جنجورير) وهو أقدم جوامع تنبكت ويقال إنه شيد على عهد السلطان منسا موسى (كنكان موسى) في القرن السابع الهجري (13 إفرنجي) وتنسب عمارته إلى المهندس الشاعر أبي إسحاق الساحلي القرطبي الأصل وكان السلطان موسى قد تعرف على أبي إسحاق بمكة المكرمة خلال حجه سنة 1324 إفرنجي وصحبه معه في عودته حيث توفي بتنبكت بعد ذلك.

وقد تأثر بناء الجامع القديم الذي وصفه ليون الإفريقي (حسن الوزان) أثناء زيارته للمدينة نتيجة لأمطار غزيرة هطلت على المنطقة، وأعيد تشييد مبانيه في تواريخ لاحقة خلال القرن الثاني عشر للهجرة (18 إفرنجي). وهناك أيضاً جامع «سنكري» الذي شيد في عهد دولة مالي القديمة (1325 ـ 1433 إفرنجي) وقد أعيد تشييده في القرن العاشر الهجري (16 إفرنجي) على يدي القاضي العقيبي كما شيدت مئذنة جديدة للجامع في القرن التالي بعد سقوط المئذنة الأولى. ومن جوامع تنبكت القديمة مسجد سيدي يحيى الذي شيد في القرن التاسع الهجري (15 إفرنجي)[1] . . وحتى انكسار آخر والي لتنبكت (الكاهية محمد الرامي) أمام الجيش الفرنسي ظل الصناع والعلماء والتجار والدعاة يفدون من المغرب إلى هذه المدينة ليسهموا في التعريف بها وفي نشر الأسلوب الأندلسي المغربي في مختلف المناحي[2].

(1) د. عبد الرحمٰن زكي: التنقيب عن الآثار الإسلامية في غرب إفريقيا ـ مجلة كلية الآثار ـ جامعة القاهرة ـ العدد الأول 1976 ـ ص 72 ـ 74.

(2) د. محمد العزبي: المرجع السابق ص 14.

ومن المدن التي كانت بها أحياء خاصة للمسلمين مدينة «كوكو» التي تقع عند ثنية نهر النيجر العليا في جمهورية مالي وقد ظهرت كمدينة تجارية في القرن الخامس الهجري (11 إفرنجي)، واشتهر أهلها بأنهم يبيعون للتجار بالأجل[1] وذلك لجذب الحركة التجارية نحو بلدهم، ولم يبق من آثار هذه المدينة التي ازدهرت في عصر مملكة السونغاي بعد دخول ملوكها في الإسلام سوى المسجد الجامع القديم وضريح السلطان (أسكيا) الحاج محمد، المشيد على الطراز المحلي بالآجر على شكل هرم مدرج[2].

وامتد الإسلام إلى مدينة أخرى على الطريق الغربي للقوافل وهي مدينة «چني» التي أسلم أهلها في القرن السادس الهجري (12 إفرنجي) وأمَّها العلماء والفقهاء لتلعب دوراً مهماً في تاريخ الإسلام والثقافة العربية[3].

ويبدو أن المدينة قد شيدت في منتصف القرن الثاني الهجري مع ازدهار تجارة الذهب ثم ما لبثت أن توسعت بعد دخول الإسلام إليها في بداية القرن 6هـ (12 إفرنجي) بإضافة الحي الخاص بالمسلمين، فلما دخل زعيمها كنبورو في الإسلام حوالي عام 700هـ (1300 إفرنجي) هدم قصره وأقام على أنقاضه جامعاً ظل قائماً حتى عام 1830 إفرنجي[4].

وإذا كانت المدن السابقة التي أنشأها المسلمون أو أسهموا في تطوير عمرانها قد زالت في أغلبها عدا بعض الآثار المعمارية القليلة فإن ثمة مدينة أخرى لعلها الأهم بين المدن الإسلامية في الطريق الغربي لتجارة الذهب وهي مدينة «غانه» قد أجريت بها حفائر أثرية مهمة كشفت النقاب عن بعض معالمها التاريخية.

---

(1) الحميري: الروض المعطار ص 502.

(2) د. عبد الرحمٰن زكي: المرجع السابق ص 74 وعن الأسكيا الحاج محمد. انظر: د. محمد العزبي: المرجع السابق ص 55 ـ 56.

(3) د. حسن أحمد محمود: المرجع السابق ص 117.

(4) د. عبد الرحمٰن زكي: المرجع السابق ص 75.

وغانه عاصمة المملكة التي اشتهرت بهذا الاسم وكانت أصلاً لقباً يلقب به ملوك هذه الإمبراطورية ثم اتسع مدلول اللفظ حتى صار علماً على العاصمة والإمبراطورية[1] ومن المرجح أن كلمة غانه بلغة السوننك تعني «القيادة العسكرية» ثم صارت تعني العاصمة مركز القيادة واتسع المدلول بعد ذلك ليشمل الإمبراطورية ذاتها.

وقد أظهرت الحفائر بقايا التخطيط العام للقسم الإسلامي من المدينة حيث أشارت المصادر المختلفة إلى أن غانه تنقسم إلى مدينتين يفصل بينهما النهر، عرف القسم الأول منها الذي يسكنه الملك (قبل دخولهم في الإسلام) بالغابة وكانت به قبة عظيمة يجلس بها الملك، وسجن، وبها أيضاً قصر الملك، وحوله قباب وغابات يسكنها أهل ديانته، وفيها قبور ملوكهم ولها حرس، فلا يمكن لأحد من الغرباء دخولها ولا معرفة ما فيها. وكان بهذا القسم من المدينة مسجد يصلي فيه من يفد على الملك من تجار المسلمين.

أما القسم الثاني الذي يسكنه الرعية والتجار والمعروف بالقسم الإسلامي من المدينة فكان به جامع كبير ومساجد كثيرة وفيها الأئمة والمؤذنون والفقهاء والعلماء وحواليها آبار عذبة منها يشربون ويزرعون بها الخضر والمقائي[2].

وقد زار البكري الجغرافي المغربي هذه المدينة في عام 1067 إفرنجي وذكر أنه شاهد فيها 12 مسجداً[3].

ويبدو أن هذا القسم من مدينة «غانه» قد نشأ في العقد الأخير من القرن الثاني الهجري (8 إفرنجي) عندما قدم إلى هذا الجزء من غرب إفريقيا أشراف ينتسبون لنفس الأسرة الإدريسية التي حكمت المغرب تحت قيادة صالح بن

(1) د. إبراهيم طرخان: المرجع السابق ص 16.
(2) الحميري: الروض المعطار ص 426.
(3) د. حسن أحمد محمود: المرجع السابق ص 114.

عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رضوان الله عليهم)، ويظهر أن هذه الأسرة الإدريسية قد حظيت بتأييد الغانيين وتحزبهم لهم[1]. ولذا فقد عرفت المدينة باسم «كومبي صالح».

وقد بدأت أعمال الحفر الأثري في موقع هذه المدينة في عام 1907 على يد الفرنسي دبلاج L. Desplagues وفي عام 1914 قام حاكم فرنسي لإحدى المقاطعات واسمه بوني دي ميزيير B. Méziéres باستكمال أعمال الحفر في الموقع الذي يبعد عن باماكو بنحو 205 أميال، وتجددت أعمال الحفر في عام 1939 وتوقفت مرة أخرى بسبب أحداث الحرب العالمية الثانية، وبعد عشر سنوات كاملة نهض كل من ب. توماس Thomassy وزميله ريمون موني Mouny بإتمام العمل وإصدار تقرير عن نتائج الحفائر[2].

وقد أفادت أعمال التنقيب أن كومبي صالح كانت تشغل مساحة تناهز كيلو متراً مربعاً، وأنها كانت تقع بين بحيرتين (جفتا الآن) ويحف بها من الجانب الشمالي الغربي والجانب الجنوبي الشرقي مقبرتان كبيرتان تغطيان تقريباً ضعف مساحة أطلال المدينة المغطاة بكسرات من الفخار. ومباني المدينة كانت كلها من الحجارة وصخر الصلصال الموجود محلياً وكان يشطر إلى ما يشبه الألواح المنتظمة ليستخدم في بناء الجدران والأرضيات والأعمال الزخرفية وشواهد القبور[3].

وأشار تقرير الحفائر إلى أن نواة هذه المدينة التي كانت تتسع لحوالي 30 ألف نسمة كانت موجودة قبل قدوم الشريف صالح وأنها كانت محاطة بسور مرتفع وأنشئت وسطها قلعة ذات طابقين[4] ويبدو واضحاً تأثر المدينة بتخطيط

---

(1) د. محمد العزبي: المرجع السابق ص 34.

(2) Davidson, B.: Old Africa Rediscovered London - 1959 - P. 86.

(3) د. عبد الرحمٰن زكي: المرجع السابق ص 70.

(4) د. محمد العزبي: المرجع السابق ص 34.

المدن المغربية الأندلسية التي تميزت بوجود منطقة محصنة بوسطها (القصبة) تحيط بها بقية الأحياء السكنية (الأرباض)[1].

وأظهرت تخطيطات أساسات جدران المنازل أنها شيدت كما في أغلب المدن الإسلامية خلال العصور الوسطى على عدة طوابق، ولكل منزل باحة أو صحن يتوسط البناء وتتوزع حوله غرف متقابلة فسيحة اشتملت جدرانها وأعمدتها على بعض النقوش والكتابات العربية[2].

وكان لكومبي صالح تخطيط مدروس فبوسطها ميدان مربع تتفرع منه عدة طرق وكان من أهمها طريق فسيحة جداً تؤدي إلى جهة الشرق وقد حفت على جانبيه المباني المرتفعة ومنها بناء الجامع الذي عثر على محرابه[3] وكشفت الحفائر أيضاً عن عدد كبير من المقابر وشواهد القبور بكتاباتها العربية[4] وأهم هذه المقابر واحدة أطلق عليها المنقبون (القبر ذو العمد) يحيط به أربعة أسوار مربعة، وفضلاً عن ذلك فقد عثر في أطلال كومبي صالح على حرابٍ ومدًى ورؤوس سهام ومساميرَ ومجموعة منوعة من الآلات الزراعية وكمية كبيرة من الصنج الزجاجية التي كانت تستخدم في وزن الذهب[5]. ومن أهم ما عثر عليه أيضاً مقص حديدي دقيق الصنع ربما كان أقدم ما عثر عليه من هذا النوع في أية دولة، وبقايا أواني فخارية تحمل طابع الأواني الخزفية في الشمال الإفريقي وقطع أحجار ملونة نقشت عليها بعض آيات القرآن أو زخارف ونقوش إسلامية[6].

(1) انظر: د. محمد عبد الستار عثمان ـ المدينة الإسلامية ـ كتاب عالم المعرفة العدد 128 ـ الكويت أغسطس 1988 ـ ص 158.

(2) د. محمد العزبي: المرجع السابق ص 35.

(3) د. عبد الرحمٰن زكي: المرجع السابق ص 71.

(4) د. إبراهيم طرخان: المرجع السابق ص 36.

(5) د. عبد الرحمٰن زكي: المرجع السابق ص 71.

(6) Shinnie, M.: Ancient African Kingdoms London 1965 - P. 49.

ولو تم استكمال أعمال الحفر الأثري في أطلال كومبي صالح بمعاونة متخصصين في الآثار الإسلامية وخاصة في مصر والشمال الإفريقي فإن هناك احتمالات مؤكدة للوصول إلى نتائج أكثر وضوحاً عن نمط الحياة في هذه المدينة.

تلك كانت لمحة موجزة للآثار العمرانية التي تركها ازدهار الطريق الغربي لتجارة الذهب خلال الفترات التي سادت فيها حضارات الإسلام في تلك الأنحاء.

تعقيب أ. د/ عبد الصبور مرزوق

أشكر أ. د/ أحمد الصاوي على هذا العرض الطيب فيما يتعلق بتبر السودان وأشكره أكثر على إشارته الأخيرة إلى دور الاستعمار والصراع على تبر السودان، حيث إن الصراع كان في الماضي حول تبر السودان لكنه الآن الصراع على اليورانيوم والمواد المشعة، وتاريخ الاستعمار مع إفريقيا مخز لأنهم ظلمونا ونهبوا خيرات البلاد وثرواتها، وفرضوا علينا زراعات معينة لخدمة مصالحهم كما كانوا يعرضون علينا زراعة القطن طويل التيلة في مصر ثم تنتجه مصانعهم، وما هو أبشع أنهم أحدثوا نكسة حضارية في إفريقيا بالذات حيث كانت في إفريقيا حضارات ولها دلالات قائمة، ثم جاء الاستعمار واستعمل أبناء إفريقيا في الأعمال الإدارية ككتبة وموظفين لا أكثر في خدمة الاستعمار وأغراضه، مهما يكن من أمر فإنه لا بد أن نهتم بالمزيد من الدراسات التي تتصل بتاريخ إفريقيا حتى نتعرف على حضارتها وحتى يكون هناك بعث لها يعين على تعميق صلة وانتماء الرجل الإفريقي لبلاده.

صورة لمجتمع غرب إفريقيا
من خلال أسئلة اللمتوني والأسكيا

د./ سوزي أباظة محمد
مدرس التاريخ الإسلامي
معهد البحوث والدراسات الإفريقية

بعدما انتشر الإسلام في السودان الغربي أصبح انتشار الدعوة الإسلامية يشكل فصلاً مهماً من فصول تاريخ هذه الشعوب، فقد قامت فيه ثلاث ممالك إسلامية كبرى، هي: دولة غانه الإسلامية 469 ـ 600هـ/ 1076 ـ 1203 إفرنجي، وسلطنة مالي الإسلامية 596 ـ 874هـ/ 1200 ـ 1469 إفرنجي، وسلطنة صنغي الإسلامية 777 ـ 1000هـ/ 1375 ـ 1591 إفرنجي، وكان عماد ازدهار هذه الممالك يرجع إلى الدين الإسلامي وظل الصراع الخفي قائماً بين الإسلام الذي انتشر بين هذه الجماعات وبين التقاليد الوثنية الموروثة، وظهرت الممارسات التي كانت مخالفة للشريعة الإسلامية، فأسرع العلماء والحكام في طلب الفتيا.

ولعل الرسالتين اللتين بين أيدينا تعطيان صورة حية لهذا الصراع الذي كان سائداً في بعض الجماعات وظهور التناقض الواضح والانحراف عن الجادة والنظرة السليمة في بعض طبقات المجتمع.

الرسالة الأولى أرسلها الشيخ شمس الدين محمد اللمتوني[1] إلى العالم

---

(1) لم نعثر على ترجمة له من خلال كتب التراجم والطبقات المتداولة، هذا رغم أن الإمام السيوطي 911هـ/ 1505 إفرنجي يتحدث عنه ويقول العالم الصالح شمس الدين محمد =

المصري عبد الرحمٰن السيوطي[1] (849هـ ـ 911هـ/ 1445 ـ 1505 إفرنجي) وذلك في عام 898هـ/ 1493 إفرنجي واحتوت على مسائل وتساؤلات فقهية مختلفة تعطينا صورة لواقع المجتمع الإفريقي وبعض الجوانب السلبية التي ظهرت فيه وجعلت هذا العالم اللمتوني يصرخ لطلب النجدة والمشورة في رسالة سماها «مطلب الجواب بفصل الخطاب» وكان جواب السيوطي له في رسالة سماها «فتح المطلب المبرور وبرد الكبد المحرور في الجواب عن الأسئلة الواردة من التكرور» وكان رد الفقيه السيوطي على تلك الرسالة واضحاً في بيان الأوجه الصحيحة في بعض العادات والمنكرات التي يجب التخلي عنها وتركها.

أما الرسالة الثانية فبعثها سلطان صنغي أسكيا محمد[2] (899 ـ 936هـ/

= ابن علي اللمتوني، هذا دليل على أنه عالم له مكانة بدليل إقدامه على طرح هذه التساؤلات وقيام السيوطي بالرد عليه.

(1) عبد الرحمٰن بن أبي بكر الأسيوطي الخضيري الشافعي ت 911هـ/ 1505 إفرنجي انظر السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1967، ترجمته في الجزء الأول ص 335 ـ 344.
الغزي: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، حققه جبرائيل سليمان جبور، طبعة بيروت 1945، الجزء الأول، ص 226 ـ 231 انظر أيضاً جلال الدين السيوطي مجموعة بحوث ألقيت في الندوة التي أقامها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، المكتبة العربية، الهيئة العامة للكتاب 1978.
وكانت للسيوطي شهرة كبيرة في بلاد التكرور (غرب إفريقيا) وانتشرت كتبه ومصنفاته هناك. انظر الغزي: مصدر سابق، ج 1، ص 228.

(2) أسكيا محمد أشهر سلاطين صنغي وأطلق عليه أسكيا وتعني القاهر، وهو أحد قواد سني علي. نجح في تكوين جيش قوي استطاع أن يستولي على العرش من ابن سني علي، وكان يدعى أبو بكر داعوا، واشتهر بورعه وإسلامه وحبه في إقامة العدل بين الرعية، وقام برحلة الحج إلى البيت الحرام في عام 901هـ/ 1495 إفرنجي وتصدق بالحرمين بمال كثير واشترى جناناً في المدينة حبسها على أهل التكرور، والتقى أثناء رحلة الحج بالخليفة العباسي وطلب إليه تقليده بالخلافة في أرض صنغي فقلده الخلافة فيها.
كذلك قام بحركة جهاد كبرى قصد منها توسيع بلاده ونشر الإسلام بين جيرانه فقد قاتل الموسى وخرب أراضيهم وديارهم وقاتل الفولانيين، وأدخل في طاعته أهل چني ثم قاتل =

1493 ـ 1529 إفرنجي) يطلب الرد والجواب على بعض التساؤلات من العالم المغربي عبد الكريم المغيلي[1] المتوفى 909هـ/ 1503 إفرنجي، فقد كان أسكيا محمد حريصاً على إقامة العدل ونشره بين الرعية وكان يقدر قيمة العلم والعلماء ويحرص على استشارتهم وكان يحترمهم ويقدرهم ويفسح لهم الأماكن في مجلسه[2].

والرسالتان متشابهتان إلى حد ما في المسائل التي عرضت فيهما، فالفترة الزمنية بين الرسالة الأولى 898هـ/ 1493 إفرنجي، والرسالة الثانية 908هـ/ 1503 إفرنجي لا تتجاوز بضع سنين.

= أمير ملى في تغزن وأصلح أحوال بلادهم، وفي أواخر أيامه أصيب بالعمى وتآمر عليه أولاده وعزلوه وكانت مدة حكمه ثلاثين سنة وستة أشهر، انظر السعدي (عبد الرحمٰن بن عبد الله ت بعد عام 1655 إفرنجي).
تاريخ السودان، طبعة بردين 1898، ص 71 ـ 81.

(1) هو الفقيه أبو عبد الله بن عبد الكريم المغيلي التلمساني ينسب إلى قبيلة مغيلة، رحل إلى بلاد التكرور فوصل إلى بلدة كاغو واجتمع بأسكيا محمد وألف له مؤلفات أجابه فيها عن مسائل، ثم دخل بلاد تكدة واجتمع بأصحابها ثم دخل بلاد كنو وكشن، وكتب إلى صاحب كانو رسالة في أمور سلطنته، له مؤلفات كثيرة منها: البدر المنير في علوم التفسير، ومصباح الأرواح في أصول الفلاح، وتنبيه الغافلين عن مكر الملبسين، وشرح خطبة المختصر، ومقدمة في العربية، بلغت هذه المؤلفات أربعة عشر مؤلفاً معظمها في الفقه وبعضها في اللغة.
وقد أخذ العلم عن الإمام عبد الرحمٰن الثعالبي والشيخ يحيى بن بدير وغيرهما، وأخذ عنه جماعة منهم محمد بن عبد الجبار الفيجي ـ وكذلك كانت له مراسلات مع جلال الدين السيوطي في علم المنطق، رحل إلى توات عندما بلغه أن اليهود قتلوا ابنه، توفي عام 909هـ/ 1503 إفرنجي انظر أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله منشورات كلية الدعوة الإسلامية طرابلس، الطبعة الأولى 1989، ص 576 ـ 578، محمد عبد الكريم المغيلي: أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي، تقديم وتحقيق الأستاذ عبد القادر زبايدية/ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1974، ص 8، 9.

(2) محمود كعت التنبكتي، مصدر سابق، ص 11، 12، 32، 59، السعدي: مصدر سابق، ص 72.

وباستقراء الرسالتين نخلص إلى تلك العناصر التي سوف نتعرض لها :

1 ـ ظلم بعض الحكام للرعية.

2 ـ انحراف بعض رجال العلم.

3 ـ الحياة الدينية.

4 ـ الأخلاق السائدة في المجتمع.

5 ـ العلاقات الاجتماعية.

1 ـ ظلم بعض الحكام للرعية

كان التساؤل في الرسالة الأولى حول ظلم بعض الحكام للرعية، فالأرض الزراعية كانت تعتبر ملكاً للحكام الذين يفرضون قدراً كبيراً من المال كخراج، وإذا امتنع الأهالي عن دفع ما فرض عليهم يتم تعذيبهم وطردهم منها، وكذلك تجار الأبقار والشياه كانت تؤخذ منهم نسبة من نتاجها السنوي وإلا نفوا وعذبوا[1] وأيضاً انحياز الحكام والوزراء إلى القبيلة المتسلطة على غيرها دون النظر إلى رد الحقوق إلى أصحابها، كذلك كان بعض الحكام ـ حباً في المال ـ يسترقّون الأحرار ثم يبيعونهم في الأسواق، كما كانوا يستولون على أموال الورثة ويقتلون من يتصدى لهم بكلمة حق[2].

أيضاً كانوا يأخذون الضرائب على تجارة العبور التي تدخل المدينة أو تخرج منها، ويفرضون ضرائب على البيوعات في الأسواق مثل الإبل والبقر والغنم والرقيق والثياب والطعام[3].

---

(1) السيوطي: الحاوي في الفتاوى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول ص 442، 443.

(2) المصدر نفسه، ص 442.

(3) المصدر نفسه، ص 443.

وكان منهم من تربطه مصاحبة ومراسلة مع جيرانه الكفار، فيقف معهم ضد عشيرته إذا أعطوه شيئاً من المال[1].

أما الرسالة الثانية فتوضح ظلم الحاكم سني علي 869 ـ 898هـ/ 1464 ـ 1492 إفرنجي[2] وأخذه أموال المسلمين دون وجه حق[3].

وكذلك ذكر أن بعض الحكام يتعرضون للقوافل فيفتشونها ويأخذون منها الزكاة ولا ينفقونها في مصارفها الشرعية[4].

2 ـ انحراف رجال العلم

ظهرت نماذج كثيرة لانحراف رجال العلم رصدتها الرسالتان بوضوح: فقد كان بعض القراء يتمسكون بالقراءات غير المشهورة ويتركون القراءات المشهورة[5]، وكان من عادات بعض الفقهاء ترك القرآن والسنة والإكتفاء بأخذ

(1) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(2) سني علي 869 ـ 898هـ/ 1464 ـ 1492 إفرنجي لقب سني بمعنى خليفة السلطان، ويعتبر سني علي هو المؤسس الحقيقي لإمبراطورية صنغي، فقد تولى عرش صنغي عام 869هـ/ 1464 إفرنجي وكانت مدة حكمه 28 سنة، قام بحركة توسعات كبيرة فقد تمكن من الاستيلاء على مدينة تنبكت عام 873هـ/ 1468 إفرنجي وطرد الطوارق منها، كذلك فتح چني عام 1477 إفرنجي ثم تقدم وفتح بلاد الهوسا، واستولى على بلاد الماندنجو والفولاني ومعظم ممتلكات دولة مالي الإسلامية، ثم اتجه شمالاً حتى مواطن الطوارق وفتح أرض كنت وفتح بيرو أرض صنهاجة وأثناء رجوعه من غزوته في مدينة كرم بعدما حارب الزغزانيين والفلانيين تعرض لسيل في طريقه فأهلكه وكان ذلك في عام 955هـ/ 1492 إفرنجي. انظر السعدي: مصدر سابق، ص 64 ـ 71.

(3) المغيلي: مصدر سابق، ص 43، وقد أكد السعدي ظلم سني علي وأشار إلى أنه كان ظالماً فاسقاً متعدياً سفاكاً للدماء لما دخل تنبكت عمل فيها فساداً كبيراً وأحرقها، وكذلك قتل من هرب إلى مدينة تكدة، انظر، السعدي: مصدر سابق ص 64 ـ 65.

(4) المغيلي: مصدر سابق، ص 47 ـ 49.

(5) السيوطي: مصدر سابق، ج 1، ص 447.

العلم من الرسالة[1] والمدونة[2] وكتب ابن الجلاب[3] والطليطلي[4] وابن الحاجب[5]. وكذلك عادى الفقهاء من يقوم بتفسير القرآن[6].

---

(1) تعتبر الرسالة من دعائم الفقه المالكي لا في المغرب وحده بل في العالم الإسلامي كله، مؤلفها هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني له كتاب النوادر والزيادات على المدونة، ولد بالقيروان عام 310هـ/ 922 إفرنجي وتوفي بها سنة 386هـ/ 996 إفرنجي. انظر، القاضي عياض (القاضي أبو الفضل بن موسى عياض اليحصي السني). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق د. أحمد بكير محمود بيروت مكتبة الحياة الجزء الرابع، ص 492 ـ 497.

(2) المدونة هي من أمهات الكتب في الفقه المالكي، وقد تمت روايتها على يد عبد الرحمٰن ابن القاسم عن الإمام مالك ثم رواها سحنون بن سعيد عن ابن القاسم وأضاف إليها وذيل أبوابها بالحديث وهي أصل المذهب المالكي والمرجح روايتها على غيرها عن المغاربة وعند من أخذ عنهم، وقال سحنون عليها «عليكم بالمدونة فإنها كلام رجل صالح وروايته» انظر القاضي عياض: مصدر سابق، ج الثالث، ص 298 ـ 299.

(3) هو أبو القاسم عبد الله بن الحسن البصري المعروف بابن الجلاب، تفقه في مذهب مالك على يد أبي بكر الأبهري وألف كتباً في مسائل الخلاف، ويعتبر كتاب التفريع من أشهر كتبه في الفقه المالكي، استفاد منه وتفقه به القاضي عبد الوهاب، توفي في عام 378هـ/ 988 إفرنجي. انظر نفس المصدر، ج 6، ص 605، وتم طبع كتاب التفريع في رسالة جامعية طبعها وحققها د. حسن بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي سنة 1408هـ/ 1987 إفرنجي.

(4) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن عبيد التجيبي أخذ العلم بقرطبة وطليطلة، عن عبد الله بن يحيى وسعيد بن عثمان، وكان فقيهاً عالماً ورعاً ومختصره مشهور سمي بمختصر الطليطلي انتفع به، وقيل فيه من حفظه فهو فقيه قرية انظر، ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، الجزء الثاني، ص 96 ـ 97.

(5) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الرويني، ثم المصري الدمشقي ثم الإسكندري المعروف بابن الحاجب، تفقه على مذهب مالك وبرع في العربية والقراءات وبرع في العلوم الدينية وأتقنها غاية الإتقان، استوطن مصر ثم استوطن الشام ثم رجع إلى مصر فاستوطنها وأهم مؤلفاته في المجال الديني كتاب المختصر، ولد في عام 590هـ/ 1193 إفرنجي وتوفي في عام 646هـ/ 1248 إفرنجي، انظر ابن فرحون: مصدر سابق، ج 2، ص 86 ـ 88.

(6) السيوطي: مصدر سابق، ج 1، ص 446.

وانتشرت الكتب التي تحتوي على أحاديث لرسول الله ﷺ غير موجودة في الموطأ ولا في الصحيحين ولا يوجد من يعلم ذلك منهم[1].

وكان من العلماء من يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يقصد به الإخلاص لوجه الله سبحانه وتعالى، وإنما قصد به الرياء والسمعة[2] ومنهم من يقوم بتعليم الصبيان ويأخذ المال نظير ذلك، ويرى المنكر ويسكت عليه[3].

ومنهم من يزين الخطأ للملوك ويجد المخرج لكل مخالفة دينية فكانوا بطانة سوء من أجل مصلحتهم وما يعود عليهم من منافع[4].

ومنهم من تخلى عن دوره في إرشاد الناس إلى الدين الصحيح، ولزم دور العبادة والخلوة، وسكت عن رد الظلم لأهله[5].

وكانت هناك القضاة الذين يشترون منصب القضاء برشوة الحكام، فكانوا يعملون بعد ذلك على تعويض ما دفعوه من المحكومين، وكان بعضهم يعين في مناصب جمع أموال الزكاة فلا يتبع الشرع في توزيعها على مستحقيها حيث كان يشترط أخذ العشر قبل بدء التقسيم[6].

وكذلك ذكر أسكيا محمد في رسالته أن بعض القراء الذين يقومون بالتدريس لا يتحدثون بالعربية سليمة ومع ذلك لهم كتب يقومون بتدريسها[7] وظهر من الفقهاء من يزعمون أنهم من رجال الدين ويجب على الرعية طاعتهم وهم ليسوا كذلك[8].

---

(1) المصدر نفسه، ص 450.

(2) المصدر نفسه، ص 449.

(3) المصدر نفسه، ص 446.

(4) المصدر نفسه والصفحة نفسها، المغيلي، مصدر سابق، ص 48.

(5) السيوطي، مصدر سابق، ج 1، ص 446، 447.

(6) المصدر نفسه، ونفس الصفحات.

(7) المغيلي: مصدر سابق، ص 22.

(8) ذكر المغيلي أن أهل الذكر من اجتمع فيهم وصفان هما العلم والتقوى، والعالم لا بد أن =

3 ـ الحياة الدينية

ظهرت صور كثيرة لفساد الحياة الدينية أثارت الفقيه اللمتوني، وقال فيها إن إسلام الرعية كان ظاهرياً فقط، فقد كانوا يقومون بأعمال خارجة عن الشرع الإسلامي، فمنهم من يجحد البعث والحشر والنشر والحساب، وأيضاً لا يؤمن بالثواب والعقاب ويسجدون لملوكهم[1].

وكان منهم أيضاً قوم يؤدون صلاتهم بالتيمم فلا يتوضأون إلا نادراً، ولا يغتسلون من الجنابة إلا نادراً، ومنهم من يؤدي فريضة الحج بأموال محرمة، ومنهم من يؤدي زكاته من أجل مصالحه في الدنيا، ومن يعبد الأصنام ويذبح لها، ولا تصوم نساؤهم ولا يصلين إلا إذا كَبُرن، ومنهم من كان توحيدهم باللسان ولا يعرفون حقيقة التوحيد[2].

ومنهم من يترك بعض الفرائض ولكنه يتمسك بحب النبي ﷺ[3].

أما رسالة (أسكيا محمد) فقد ذكرت عن قوم يشهدون ألاَّ إلٰه إلا الله محمد رسول الله، ويعتقدون مع ذلك أن هناك من ينفعهم ويضرهم غير الله، ولهم أصنام يعبدونها، ويعظمون بعض الأشجار ويقدمون لها الذبائح، ولهم بيوت معظمة ولا يفعلون شيئاً إلا بأمر سدنة هذه البيوت[4].

ثم يعرض أسكيا محمد حالة (سني علي) ويصف خروجه عن الإسلام بأنه لم يشاهد في مسجد ولا جامع ولا يقرأ في صلاته شيئاً من القرآن وإنما يذكر في

= يثبت أنه عالم تقي لأن من يثبت أنه عالم يخاف أن يضل، فالصد لهم أفضل من كل جهاد وأوضح له أن من واجبات كل حاكم أن يطرد ويكافح من يفسد الدين. انظر، المغيلي: مصدر سابق، ص 26، 28.

(1) السيوطي: مصدر سابق، ج 1 ص 445.

(2) المصدر نفسه ونفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه، ص 450.

(4) المغيلي: مصدر سابق، ص 43، 44.

ركوعه وسجوده اسم صلاته، فيقول في ركوع المغرب وسجودها المغرب المغرب، وكذلك في سائر الصلوات وكان لا يتوقف عن نكاح النساء بل كلما أعجبته امرأة في جميع مملكته أخذها[1].

4 ـ الأخلاق السائدة في المجتمع

رصد الفقيه انحراف أخلاق الرعية، فقد ذكر انتشار النميمة والتجسس والبخل والجبن والقسوة والظلم والفساد وقطع صلة الرحم وشهادة الزور والحلف بالآباء والأمهات، والتكبر واسترقاق الأحرار وأكل الحرام[2].

كذلك ذكرت الأسئلة أيضاً صورة حية عن بعض أصحاب الحرف التي سادت في المجتمع من أجل التكسب، منهم من كانت حرفته الغناء والمزمار فكان يمدح من أعطاه ويذم من لم يعطه، ومنهم من كانت حرفته القمار والميسر، ومن كانت حرفته أن يتزوج النساء المطلقات فيحللهن لأزواجهن، ومنهم من يدعي الجنون ويضحك الناس، ومنهم من كانت حرفته السؤال والسرقة والاختلاس والصيد، ومنهم من كان رفيق الأمراء يقضي للناس حوائجهم نظير مبالغ معينة، وظهر أيضاً منهم من ادعى النسب الشريف وادعى العلم والفقه حتى يخدع الناس ويتكسب من وراء ذلك[3].

ومن الرعية من اعتقد في بعض المعتقدات التي انتشرت بينهم، مثل تصورهم أن الشيطان يتمثل للإنسان في صورة الملائكة والرسل والأولياء، ومنهم من يعتقد أن سائر الأمراض مثل الجرب والجذام والبرص والزكام تعدي[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 36، 37، وقد ذكر السعدي خروج سني علي عن الدين، انظر، السعدي: مصدر سابق، ص 67، ولكن لما تولى أسكيا محمد كان حريصاً على العقيدة الإسلامية حرصاً شديداً، فكان كثير الصدقات مؤدياً للفرائض والنوافل، مجدداً للدين، انظر، محمود كعت التنبكتي: مصدر سابق، ص 59

(2) السيوطي: مصدر سابق، ج 1، ص 444 ـ 446.

(3) المصدر نفسه، ص 444، 449.

(4) المصدر نفسه، ص 447، 450.

وكان منهم من يتشاءم من الخيول والدار وبعض الطيور والسباع والمرأة التي مات لها ثلاثة أزواج، وكان منهم من يذم الحجامة، وكذلك شرب الدواء، والسفر والنكاح في بعض الأيام، وكذلك التشاؤم من بعض البلاد والمياه والمراعي[1].

وأيضاً ظهر الغش في البيوت المختلفة فكان منهم من يقوم بخلط اللبن بالماء، وبيع اللحم مع الشحم وأيضاً من يغش في المكاييل والموازين[2]، ومنهم من يغش الذهب والفضة والنحاس، وإذا اشترى السلعة حازها وذهب بها قبل أن يدفع لصاحبها ثمنها، فإذا لم يبعها بربح وطلب صاحبها الثمن قال له خذ سلعتك أو أصبر حتى أبيعها[3].

وكذلك ظهر وكثر وجود الباعة الذين يبتاعون الأشياء المغصوبة، واختلطت أموال هؤلاء، الحلال مع الحرام[4]. وأيضاً انتشرت بينهم حرفة الاكتساب بالسحر والشعوذة بالطلسمات والرقى من أجل المحبة أو النكاح أو من أجل عمل المكائد والأعمال السيئة[5] وذكر أسكيا محمد في أحوال بعض البلاد أن فيهم من يزعم أنه يعلم شيئاً من الغيب عن طريق ضرب الرمال أو أحوال النجوم أو إخبار الجن أو أصوات الطير وحركاتها[6].

5 ـ العلاقات الاجتماعية

انتشرت بعض العادات في الزواج أشار إليها الفقيه اللمتوني، حيث يذكر أن أولياء الأمور لا يزوجون بناتهم إلا لصاحب مال ونسب، ولا يزوجون الفقير ولو كان عالماً صالحاً تقياً[7].

(1) المصدر نفسه، ص 447.
(2) المصدر نفسه، ص 444.
(3) المغيلي: مصدر سابق، ص 62، 63.
(4) المصدر نفسه، ص 48.
(5) السيوطي: مصدر سابق، ص 445، 447، 448.
(6) المغيلي: مصدر سابق، ص 62.
(7) السيوطي: مصدر سابق، ص 448.

وظهر منهم من لم يعط النساء صداقهن وإنما كان على الرجل للمرأة أن يقدم الذبيحة والنفقة[1]، وأيضاً فيهم قوم لا يعدون الطلاق، فليس له عندهم حد، ومنهم من يعد الطلاق فإذا بلغت الثلاث أعادها بغير محلل، وكانت المرأة تنكح من أرادت في العدة، وظهر منهم من يشتري المحلل[2].

كذلك ظهر في هذا المجتمع عدم الحياء عند اجتماع الرجال بالنساء فوجدت أماكن للخلوة واللهو بينهم وخاصة في أيام حفلات الزواج أو أيام الأعياد[3].

وذكر أسكيا محمد عادة اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق والطرقات وأيضاً عدم احتجاب المرأة على أخي زوجها وابن عمه أو صاحبه وأيضاً من عاداتهم كشف عورات الحرائر والإماء، حتى البنت من أهل مدينة چني[4] لا تستر عورتها ما دامت بكراً حتى تتزوج[5].

(1) المصدر نفسه، ص 443. (2) المصدر نفسه، ص 448.

(3) المصدر نفسه، ص 445.

(4) چني مدينة كبيرة في السودان الغربي كانت ملتقى تجارة الملح مع تجارة الذهب وكان يأتي إليها التجار من جميع الآفاق، دخل الإسلام هذه المدينة في القرن السادس الهجري، أسلم سلطانها وكان يدعي كنبر، وعندما عزم الدخول في الإسلام أمر بحشد جميع العلماء في مدينته فبلغوا أربعة آلاف ومائتي عالم وأشهدهم على إسلامه، خضعت لدولة صنغي فنعمت بالطمأنينة والأمن وكان أسكيا محمد هو أول من عين القضاة بها ونهضت الثقافة الإسلامية بها، ووفد عليها عدد من العلماء والقضاة ورجال الدين، انظر السعدي: مصدر سابق، ص 11 ـ 13.

(5) المغيلي: مصدر سابق، ص 63، وقد ذكر ابن بطوطة خلال رحلته إلى مالي 752 ـ 753هـ/ 1352 ـ 1353 إفرنجي، أن الجواري والبنات الصغار كن يظهرن للناس عرايا باديات العورات وكانت النساء تدخلن على السلطان عرايا غير مستترات، فقد رأى في السابع والعشرين من رمضان نحو مائة جارية خرجن بالطعام من قصر السلطان عرايا، وهذه الظاهرة انتشرت في السودان الغربي في العصور الوسطى. انظر، ابن بطوطة (محمد بن عبد الله ت 779هـ 1377 إفرنجي)، رحلة ابن بطوطة، المكتبة التجارية الكبرى 1964، الجزء الثاني، ص 204.

أما بالنسبة للميراث فقد ذكر أسكيا محمد وأكد أنهم لا يتوارثون على الكتاب والسنة وإنما كان يأخذ مال الميت ابن الأخت وكانوا على هذه الحالة منذ القدم[1].

وذكر أيضاً أن فيهم من يقر الميراث كما فرضه الله تعالى، ولكن إذا كان في الورثة كبير استولى على جميع التركة، ويدعي بأنه في منزلة أبيهم، ويقوم بإعطاء الزوجة نصيبها ويستولي هو على المتبقي، وإذا مات يستولي على تركته الأقوياء، وكان هناك من لا يورث الزوجة ولا غيرها من النساء[2].

هذه هي الصورة التي أوضحتها الرسالتان لمجتمع غرب إفريقيا، ولكن رغم ذلك فإن مجتمع غرب إفريقيا كانت له محاسن واضحة من أهمها:

التمسك بالإسلام إلى أبعد حد والدفاع عنه مسخرين في ذلك النفس والنفيس، وليس من شك في أن هذا ظهر نتيجة تحولهم إلى الإسلام فجعل منهم رجالاً صالحين ومجتمعاً صالحاً.

فالإسلام قديم في السودان الغربي قبل قيام المرابطين بنشر الدعوة الإسلامية في القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي وقد أدت حركتهم إلى ازدياد عدد الداخلين في الإسلام. فقد ظهر التمسك بالعقيدة الدينية والتمسك بالإسلام واضحاً من خلال وصف ابن بطوطة حيث ذكر حرصهم على تأدية الصلوات والتزامهم بها في جماعات وضربهم لأولادهم إذا ما قصروا فيها، هذا

(1) كان تحويل الميراث إلى بنت البنت أو ابن الأخت أمراً مألوفاً عند جميع الممالك الإفريقية التي قامت في السودان الغربي، فقد أشار إلى ذلك ابن بطوطة عندما زار مدينة تكدة ورأى أولاد أخت السلطان هم الذين يرثون ملكه، وفي مدينة ايوا لاتن لا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه، انظر، ابن بطوطة، مصدر سابق، ج 2، ص 194، 209 إبراهيم علي طرفان دولة مالي الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973، ص 126.

(2) المغيلي: مصدر سابق، ص 58.

إلى جانب تبكيرهم لحضور الصلاة يوم الجمعة وحرصهم على لبس الثياب البيضاء النظيفة[1].

كما كانوا يحرصون على تنشئة أبنائهم تنشئة دينية واضحة لا سيما العناية بتحفيظهم القرآن الكريم، فكانوا يجعلون أولادهم في قيود إذا قصروا في حفظه والتمسك به[2].

وكان للمسجد دور كبير أيضاً في غرب إفريقيا، حيث كان مركزاً للوعظ والإرشاد وكانت له مكانة وقداسة خاصة في نفوس الأفارقة فكانوا يستجيرون به وكذلك كانوا يستجيرون بدار الخطيب[3].

واتخذت أيضاً سلطنة صنغاي مظهراً إسلامياً واضحاً تمثل في خروج سلاطين هذه الدولة لأداء فريضة الحج في مواكب حافلة بمظاهر العظمة، ولعل رحلة أسكيا محمد إلى الحج في عام 902هـ/ 1495 إفرنجي واصطحابه مجموعة من العلماء والفقهاء وتصدقه بمائة ألف دينار ذهباً وشرائه جناناً وبيوتاً حبسها على الفقراء تمثل حرصه على التمسك بالشعائر الإسلامية[4].

وفي أثناء رحلة الحج كانوا يعقدون مجالس العلم والمناظرة حيث يتم التبادل الفكري والعلمي والثقافي والحضاري بين العلماء، وكان موسم الحج فرصة للجميع للحصول على الكتب وشرائها وحملها إلى بلادهم بغرض تحقيق نهضة علمية وثقافية، كذلك كانوا لا يأنفون من طلب الفتيا من العلماء الذين يأمرونهم برد المنكر والحفاظ على الشريعة.

---

(1) ابن بطوطة: مصدر سابق، ج 2، ص 204، حسن إبراهيم، انتشار الإسلام فيما يلي الصحراء الكبرى ص 64.

(2) المصدر نفسه ونفس الصفحة. د/ حسن محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، دار الفكر العربي 1986، ص 247.

(3) المصدر نفسه، ص 202، 203.

(4) محمود كعت، مصدر سابق، ص 10 ـ 12، 16، 65، 68.

كذلك قام سلاطين صنغاي بحركة جهاد لنشر الدعوة الإسلامية بين القبائل الوثنية وكانوا يتبعون في هذه الحركة الأحكام الشرعية للجهاد، فكانوا يدعونهم إلى الإسلام أو يقاتلونهم ويسبونهم ويتخذون منهم الأسرى الذين كانوا يباعون كرقيق[1].

ورغم ما أوردته الرسالتان من خروج بعض الحكام عن الشريعة الإسلامية وخروجهم عن إقامة العدل بين الرعية فقد ظهر في هذا المجتمع حكام حرصوا على إقامة العدل ونشره بين الرعية، فقد ذكر السعدي أن أسكيا محمد كان حريصاً على إقامة العدل فنصب في «تنبكتو» قاضياً وجعل في كل بلد ـ يستحق وجود قاض ـ قاضياً يحكم بين الرعية بالعدل والشريعة الإسلامية[2].

فكان أسكيا محمد يستشير العلماء دائماً ويستفتيهم في كل ما يلزم من أمور الحل والعقد[3]، وكان رفيقاً بالرعية متلطفاً مع المساكين، يقوم على مصالح المسلمين ويبطل البدع والمنكرات ويرد كل مال أخذه الحكام إلى أصحابه[4].

وذكر محمود كعب أيضاً أن أسكيا إسحق الثاني (977 ـ 1000هـ/ 1588 ـ 1591 إفرنجي) كان صالحاً كثير الصدقات ويحرص على أداء صلاة الجماعة[5].

ورغم ما أوردته الرسالتان من وجود انحراف في الأخلاق فإن ابن بطوطة قد شهد لعظمة السلوك الإسلامي الذي ظهر في مجتمع غرب إفريقيا، فقال إن من أهم أفعالهم الحسنة قلة الظلم، فبلادهم فيها الأمن والأمان ولا يتعرضون لأموال من يموت حتى يأخذه من يستحق[6].

---

(1) السعدي: مصدر سابق، ص 74 ـ 77.
(2) المصدر نفسه، ص 59.
(3) المصدر نفسه، ص 72.
(4) محمود كعت، مصدر سابق، ص 59.
(5) المصدر نفسه، ص 87.
(6) ابن بطوطة، مصدر سابق، ج 2، ص 203.

وإذا كانت الرسالتان قد ذكرت انحراف بعض رجال الدين في مجتمع غرب إفريقيا وتزيينهم عمل السوء للملوك فإن هناك على الجانب الآخر كثيراً من رجال الدين الذين وقفوا موقفاً صلباً مع الحق ووقفوا في وجه الحكام من أجل إقامة العدل ونشره، وقد ذكر السعدي في كتابه تاريخ السودان أمثلة لهؤلاء الرجال، مثل القاضي العاقب[1] الذي كان عالماً جليلاً صلباً في الحق لا يخاف في الله لومة لائم، وكان جسوراً على السلطان لا يخشى منه في قول الحق[2].

ومنهم أيضاً أبو العباس أحمد بن عمر بن محمد أقيت[3]، الذي كانت له مواقف كثيرة في نصرة الحق حيث كان لا يداهن الأمراء والسلاطين بل كان قوياً في أخذ الحق للرعية حتى لأقل الناس[4].

ورغم ذكر الرسالتين جهل بعض العلماء فإنه يوجد في مجتمع غرب إفريقيا رجالات وتراجم لعدد من العلماء وردت في كتب التراجم تعطينا صورة صادقة عن حياة هؤلاء وتفوقهم العلمي ونذكر منهم على سبيل المثال الفقيه المختار بن محمد بن الفقيه النحوي، أبو العباس أحمد بن محمد الذي كان مفتياً ونحوياً ولغوياً واشتهر بعلم القرآن وتوثيقه[5]، وكذلك المحدث الفقيه أحمد بن الحاج عمر بن محمد أقيت الذي كان فصيحاً متفوقاً في علم الأدب والفقه والحديث،

(1) القاضي العاقب بن محمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحيى قاضي تنبكتو أخذ عن أبيه وعمه وقام برحلة حج، لقي خلالها عدداً من العلماء، ولد في سنة ثلاث عشرة وتسعمائة وتوفي في حادي عشر عام واحد وتسعين انظر، أحمد بابا: نيل الإبتهاج بتطويز الديباج، طبعة طرابلس، ص 353، السعدي، ص 34.

(2) السعدي: مصدر سابق، ص 34، أحمد بابا: 353.

(3) هو أبو العباس أحمد بابا ابن الفقيه أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد أقيت تفوق في علوم كثيرة، واشتهر أمره وذاع صيته بين علماء الأمصار في الفتوى ـ انظر السعدي: مصدر سابق، ص 35.

(4) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

(5) المصدر نفسه، ص 29، 30.

وكان يقوم بسرد الصحيحين في مسجد سنكري[1].

ومن هؤلاء العلماء أيضاً العالم أبو العباس أحمد ابن الفقيه أحمد ابن الحاج أحمد بن عمر بن محمد أقيت الذي اشتهر بالعلم وذاع صيته في الفتوى[2] وكذلك محمد بن أحمد أبي محمد النازختي الذي كان فقيهاً عالماً قرأ ببلاده على يد جده الفقيه الحاج أحمد بن عمر وعلى يد خاله الفقيه علي، والتقى بتكدة بالإمام المغيلي، ثم رحل إلى الشرق، وأخذ الحديث عن علماء مشهورين وولي القضاء، وقد توفي 936هـ/ 1529 إفرنجي[3].

فهذه صورة لبعض الإيجابيات التي تميز بها مجتمع غرب إفريقيا والتي كان من شأنها أن تضع هذا المجتمع في سبيل النهضة والرقي. على أنا لم نرد من ذكر السلبيات والإيجابيات إلا لتوضيح كيف أثر الإسلام في هذه المجتمعات وحولها إلى مجتمعات متقدمة فكراً ومستنيرة عقلاً.

ونخلص من ذلك بالنتائج التالية:

1 ـ من الصعوبة بمكان قبول أن هذه كانت هي الصورة العامة للمجتمع في غرب إفريقيا، وذلك أن الفتاوى غالباً ما تطلب لعلاج حالات خروج على الشريعة، أو لبيان موقف الشريعة من أفعال بعينها وحتى إذا سلمنا جدلاً بأن هذه هي بعض جوانب الصورة، فإنها بشكل أو بآخر تعبر عن رؤية فردية لبعض العلماء، **وهذه الرؤية لا يمكن اتخاذها أساساً لإصدار حكم عام على المجتمع.**

2 ـ من الطبيعي أن توجد بعض هذه المظاهر في مجتمعات دخلها الإسلام حديثاً بل ومن الطبيعي أيضاً أن تتأقلم عادات وأعراف هذه المجتمعات مع بعض

(1) المصدر نفسه، ص 33.
(2) المصدر نفسه، ص 35، أحمد بابا: مصدر سابق، ص 141.
(3) المصدر نفسه، ص 39، أحمد بابا، ص 587، محمد بلو إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، طبعة 1964، ص 51.

الأقاليم الإسلامية والعكس بالعكس، فيما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة «الإسلام المحلي» **حيث تختلف المجتمعات الإسلامية فيما بينها بشكل أو بآخر على الأقل فيما يتعلق بفروع الشريعة وليس بأصولها**.

3 ـ تمسك هذه المجتمعات بتقاليدها الوثنية رغم دخولها الإسلام يفسر لنا بوضوح عدم عمق العقيدة الإسلامية في نفوسهم، هذا إلى جانب عدم نضج الدعاة المسلمين وسوء إعدادهم في هذه البلاد لإقناع هذه الجماعات بترك تلك العادات الوثنية الموروثة.

4 ـ رغم ما تقدم فإنه كان من الواضح أن هناك مرجعية إسلامية يعود إليها علماء هذه المجتمعات عندما يغلق عليهم أمر من أمور الدين أو عندما يرون ظواهر يعتقدون مخالفتها للدين الصحيح وبالتالي كانوا يطلبون الفتيا، إما من مصر أو المغرب الأقصى على حسب الأحوال.

5 ـ أدى الاستعمار الأوروبي لهذه المجتمعات الإسلامية إلى ظاهرتين سلبيتين:

أولاهما: تمثلت في محاولة بذر الشكوك بين هذه الجماعات التي دخلت الإسلام حديثاً وتنصير بعضها، وأيضاً إحلال ثقافته وأفكاره محل الثقافة الإسلامية في هذه المجتمعات.

ثانيتهما: قطع مسار الصلات بين هذه المجتمعات ومرجعيتها الإسلامية.

وأدى هذا وذاك إلى تردي أوضاع المسلمين وتزايد ابتعادهم عن صحيح الدين.

6 ـ ما أحوجنا اليوم إلى بذل المزيد من الجهود في مجال الدعوة الإسلامية هناك والعمل على وجود مرجعية إسلامية تتم العودة إليها في حالات الخلاف مع جهة أخرى.

تعقيب د./ عبد الصبور مرزوق

شكراً للأستاذة د. سوزي على عرضها الطيب الذي يعطينا نتيجة تؤكد أن الأرض الإفريقية في ظل الثقافة الإسلامية تكون صورة مجتمعاتها متقاربة إلى حد كبير في عاداتها، في سلوكياتها، في مشاكلها أيضاً، في سلبياتها التي تعيش فيها.

إشارة د. سوزي إلى أهم أسباب الإنحراف والفساد في المجتمع الإفريقي وتركيزها على ظلم الحكام والولاة، وعجز العلماء أو انحرافهم إشارة بالغة الأهمية لأن هذا الأمر لا يزال قائماً إلى يومنا هذا، ونحن عندما نشكو أسباب تخلفنا كمجتمعات إسلامية نجد أن هذه الأسباب لم تتغير، **الانفصام بين الراعي والرعية، واستبداد الراعي بالرعية إلى حد كبير مما يفقد المواطن هويته وانتماءه ويقتل روح الوطنية والنضال عنده.**

والعلماء عندما يصبحون أبواقاً للسلطة والحاكم فتلك هي الكارثة التي أتصورها أبشع من ظلم الحاكم لأنه إذا كان هناك حاكم ظالم وكان بجواره عالم أمين مخلص يتقي الله ولا يخشى غيره في تقديري أنه يقيناً سيتغير الوضع.

وكلنا يعلم أن العلماء الأعلام المخلصين لدينهم وبلادهم هم الذين صنعوا حكاماً كثيرين ومضوا بهم على الطريق الصحيح، كمثال نذكر الخليفة الزاهد عمر ابن عبد العزيز لم يكن في البداية زاهداً بل كان من أبناء الملوك وكانت حياته مترفة، ولما التقى به العالم الكبير المشهور رجاء بن حيوي نقله من حال الترف إلى حال الزهد والورع وأصبح كما شهد التاريخ عمر بن عبد العزيز الخليفة والإمام العادل صاحب المواقف المشهورة.

إذاً انحراف العلماء من أخطر ما تبتلى به الأمم، والرسول ﷺ أشار إلى ذلك بقوله «إن أخوف ما أخافه عليكم منافقاً عليم اللسان».

المداخلات والتعقيبات (الجلسة الأولى)

مداخلة أ. د/تمام همام

أولاً أشكركم شكراً جزيلاً، وأشكر أستاذي د. عبد الصبور مرزوق أشكرك وأنا مدين لك لأنني أخذت منك الكثير والكثير فيما كتبته عن الصومال.

والسؤال الآن للدكتور عبد الله عبد الرازق حيث ذكر في كلمته التي ألقاها كلمة (التبشير)، وأنا أجد معظم المؤرخين العرب والمسلمين يستعملون كلمة (التبشير) للمسيحية، وهذا خطأ فادح يرتكبه المسلمون بصفة خاصة، لأن التبشير قاصر على الدين الإسلامي وليس على المسيحية نعم كان هناك التبشير قبل ظهور الإسلام، ولكن حين جاء الإسلام أطلقت كلمة التبشير على جهود نشر الدعوة الإسلامية والتبليغ بها. وأيضاً أتساءل مع الدكتور عبد الله عبد الرازق عندما ذكر لنا (السنوسية) وذكر لنا القادة بصفة عامة، وأنتم تعرفون أن الدولة العثمانية قد سيطرت على معظم العالم العربي عدة قرون، فهل كانت هناك علاقة بين السنوسية وبين (جمعية الفتاة) التي نشأت هناك في الدولة العثمانية.

أيضاً اتساءل مع أستاذي الكبير د. مرزوق عن تعبير (المهدي) في الصومال فهذا التعبير ـ كما نعرف ـ له تفسيرات دينية، هذا التعبير نجده في كثير من الحالات ويطلق على بعض الزعامات في غرب ووسط وشرق إفريقيا.

لقد كانت هناك تجارة موجودة وكانت قوية جداً لدرجة أن الإسلام قد وصل إلى جنوب إفريقيا من شرق آسيا، فهل كانت هناك علاقات تجارية؟ الإسلام وصل إلى غرب إفريقيا منذ القرن الأول الهجري، وهناك آثار إسلامية في غرب إفريقيا اكتشفت منذ سنة 60هـ وهذا دليل على أن الإسلام قد وصل إلى

غرب إفريقيا وهذا سر من أسرار عظمة الإسلام، ورد على ادعاء من يقول بأن الإسلام قد انتشر بحد السيف.

رد د./ عبد الله الرازق

أولاً أشكر أستاذي د. تمام على هذه الإيضاحات، لكنني أجد أن كلمة (التبشير) أصبحت مصطلحاً دارجاً، والأفضل أن يقول (التنصير في إفريقيا)، لكن السائد حالياً استعمال كلمة (التبشير) وفي الإسلام يقول: (الجهاد الإسلامي)، أو (حركات الجهاد والدعوة الإسلامية) ولا نقول (التبشير) وشكراً على ملاحظة د. تمام.

لقد تحدثت في البحث عن الصوفية بشكل عام ولم أتطرق إلى ذكر مناطق الصوفية أو زعماء الطرق، ومعظم الزعماء يقيمون في خارج إفريقيا، والموجودون في القارة هم الخلفاء أو الأتباع وبالتالي الطرق تنشأ وتنبع من خارج القارة، ولعل أبرز الطرق التي كانت في القارة هي الطريقة السنوسية، وزعيمها محمد علي السنوسي الذي كان موجوداً بالحجاز، والطريقة القادرية وزعيمها الشيخ عثمان بن فودي في غرب إفريقيا، وهو بالمناسبة حوله كلام كثير من المؤرخين حتى قال بعضهم إنه حج ومكث في مكة وتأثر بالمذهب الوهابي، لكني بالدراسة والبحث وجدت أنه لم يخرج من بلاد غرب إفريقيا، وأقصى ما وصل إليه منطقة أغاديس في الشمال، وربما تأثر بالوهابية لكنه في خلاصة القول قادري صوفي، أما الطريقة السنوسية فلها دور كبير في شمال إفريقيا بل وغرب إفريقيا ودارت معارك وصدامات بينهم وبين الفرنسيين، إلى أن جاء الاستعمار الإيطالي واتجهت الصوفية السنوسية من الجنوب إلى الشمال وظهر أحمد الشريف وكان في البداية في صراع مع الإيطاليين، ثم سافر إلى خارج البلاد، وربما كانت هناك علاقة بين جمعية الفتاة بالدولة العثمانية وبين أحمد الشريف الذي لم يستطيع أن يكمل الدور، ثم جاء محمد إدريس السنوسي ثم جاء عمر المختار.

أما عن الصومال والمهدي الصومالي، والمؤلفون كانوا يذكرونه بقوله

(MOLLA MAD) أي الشيخ المجنون، وعندما ذهبت إلى لندن حاولت أن أقف على حقيقة هذا الرجل ونجحت في الحصول على تعريف خاص بالمهدي، ودرسته وتأكد لي أن الرجل لم يكن مجنوناً وبالتالي هذا التعبير أو هذه التسمية التي أطلقها الأوروبيون كانت محض افتراء. وظل المهدي يقاوم الاستعمار قرابة عشرين عاماً.

ولفظ (المهدي) أصبح شائعاً في كل مجتمعات غرب إفريقيا، حتى الشيخ عثمان بن فودي، ذكروا أنه المهدي وأنه هو الذي جاء على رأس هذا القرن، فهناك مهدي الصومال، ومهدي السودان، فالكثير من أتباع الحركات والدعوات الصوفية ادعو المهدية لقادتهم.

رد د./ أحمد الصاوي

أولاً أنا ذكرت المشابهة في التجارة بين آسيا وإفريقيا، حيث كان العنصر الرئيسي في آسيا هو التوابل، وفي الغرب الإفريقي كان الذهب ولم أتطرق إلى العلاقات التجارية التي كانت تربط بين آسيا وإفريقيا وطبعاً كانت علاقات وثيقة جداً، ولا سيما في منطقة شرق إفريقيا وتصل إلى عمق إفريقيا، لدرجة أن أول شاهد قبر عربي كان في منطقة (روديسيا) سنة 92هـ، والتجارة كانت عبارة عن تبادل سلع مقابل سلع أخرى ولكننا نسميها تجارة الذهب، باعتبار أن الذهب هو السلعة الدولية الرئيسية في ذلك الوقت وما سوى ذلك فهي تجارة محلية للاستهلاك كتجارة الملح وعشرات السلع الأخرى.

مداخلة د./ عبد الحميد الهرامة

أشكر السادة المحاضرين على هذه الكلمات، وأريد فقط أن أعلق على إشارة لعلها غير مقصودة في بحث الدكتور أحمد الصاوي حيث يقول إن تجارة الذهب كانت هدفاً لرحلة عقبة بن نافع إلى غدامس، والحقيقة أن الفرقتين اللتين أرسلهما عقبة بن نافع لم تتوجها إلى غانا بلد الذهب، ولكنهما أرسلتا إلى الوسط

إلى كانم وهي مناطق لم تكن مشهورة بالذهب، ولم نسمع عن اتصالات على مستوى كبير أيام الفتح، وبهذه المناسبة يجب أن نعيد النظر في تاريخ فترة الفتح وما بعدها، وأن نعود إلى مصادرنا العربية والإفريقية، فهناك حوالي 6000 وثيقة تجارية في ليبيا، تقابلها وثائق أخرى في جنوب الصحراء، هذه الوثائق تنتظر دراسات سوف تغير الكثير من الآراء التي شاعت في كتابات الغرب من مؤرخين ورحالة، هذه الكتابات التي أساءت إلى العلاقات بين المسلمين في شمال وجنوب الصحراء.

مداخلة د./ سيد فليفل

أشكر الرئاسة الفخيمة لأستاذنا العالم الجليل د. عبد الصبور مرزوق وأبدأ فوراً حيث أشكر الدكتور عبد الله عبد الرازق لإبرازه للطابع الجهادي للطرق الصوفية في القارة الإفريقية، لكن في محاولة لربط هذه الطرق بالواقع المعاصر الآن في مسار الدعوة الإسلامية في إفريقيا، فهناك الآن رغبة من كثير من الدول ذات التوجهات غير الصوفية للعمل في القارة الإفريقية من منطلق وطني أساساً، وجهد هذه الدول سواء كانت إيران الشيعية أو بعض الدول ذات التوجه السلفي، تركز على دحض الفكر الصوفي، وهذا يؤدي إلى نوع من الصراع في اتجاهات الدعوة الإسلامية، وهو ما يحتاج إلى نظرة من الباحثين لتوجيه الرسالة إلى القائمين على الدعوة الإسلامية لإبراز أهمية التكاتف والتناغم بين جميع الاتجاهات الإسلامية لأننا في آخر الأمر نجد أن الجماعات التنصيرية والتبشيرية مهما اختلفت مذاهبها تعمل كفريق عمل واحد، أيضاً نتيجة لظهور تيارات إسلامية حديثة في القارة الإفريقية بدأت في هدم الزعامات الصوفية الموجودة حالياً، وهذا في رأيي يؤدي إلى مهاجمة القيادات التاريخية للدول الإفريقية ذات التوجه الوطني والجهادي كما أشار الدكتور عبد الله، وهذا في نهاية الأمر شديد الخطر على الوعي التاريخي على الإنسان الإفريقي لأن رموزاً مثل الشيخ عثمان بن فودي أو الحاج عمر التكروتي أو السيد محمد عبد الله حسن في الصومال

ستتعرض للهجوم عليها وبالتالي عندما يجري هدمها كرموز صوفية يجري هدمها أيضاً كرموز مقاومة للاستعمار تحت راية الإسلام.

والحقيقة عندما اطلعت على بحث أ. د. عبد الله عبد الرازق وعندما تحدث طويلاً عن السيد محمد عبد الله حسن وجهاده في الصومال نجد أنه لم يذكر شيئاً عن سيرته الذاتية وبالتالي خلت الورقة من ذكر الطريقة الأحمدية الصالحية التي يمثلها، وكنت أود أن يتناول هذه الشخصية في بضع صفحات من هذا البحث لأن السيد محمد عبد الله حسن ظل قرابة عشرين عاماً أو يزيد يقاوم الاستعمار، ومن مطالعة دقيقة للوثائق التاريخية ومن ضمنها وثائق تخص أسرة السيد محمد عبد الله حسن ومن شهادة شقيقه الذي توفي منذ عدة أشهر في نيروبي لم يثبت أنه ادعى المهدية ولم يوقع خطاباً واحداً بهذا المعنى أو بهذا اللقب والسيد محمد دفن في (أيمي) في قلب المناطق الخاضعة للحكم الحبشي من أراضي أوجادين الصومالية التي تحتلها إثيوبيا منذ عام 1887، ولم يحدث أن أخرج جسده من قبره ومكان القبر سر من أسرار الأسرة.

فيما يتعلق بالدكتور أحمد الصاوي لدي سؤلان:

الأول: هل ظهرت معالم مميزة للعمارة الإسلامية في المدن التي أشرت إليها؟.

الثاني: سؤالي تحديداً عن سور المدينة الإسلامية ذي الأبواب الذي عاينته في مناطق مثل هرر، وزنجبار في شرق إفريقيا فهل ظهر هذا السور وتلك الملامح الإسلامية في غرب إفريقيا؟.

بالنسبة لابنتي د. سوزي أباظة، في الحقيقة أنها اعتمدت في البحث على المصادر العربية للبحث عن تاريخ الإسلام في إفريقيا، وهذا أمر جيد لكنني أسأل وماذا عن المصادر غير العربية لتاريخ الإسلام في إفريقيا؟

الأفارقة بلغاتهم المختلفة، كتبوا بالحرف العربي عن تاريخهم وعن حكامهم وسجلوا تاريخاً هائلاً بالحرف العربي ولكن باللغة السواحيلية أو

الهوسوية أو الفولانية وغيرها، فماذا نفعل من أجل إبراز هذه المخطوطات واستخدامها في إعادة كتابة التاريخ؟ لا شك أن العرب والأفارقة مسؤولون جميعاً عن جمع هذه المخطوطات، فضلاً عن المخطوطات العربية المكدسة لدى أسر حاكمة سابقة ولدى قضاة سابقين، قبل الاستعمار وبعد الاستعمار. ولقد وجدت في أوجادين أسر القضاة يمتلكون عشرات المخطوطات التي لم يطلع عليها أحد، ويحتفظون بها في أماكن متعددة خوفاً من الأحباش وهذه الوثائق والمخطوطات مطلوبة سواء في دراسة وفهم التاريخ الإفريقي العام والوطني أو التاريخ العربي الإسلامي في إفريقيا، وكذلك العلاقات العربية الإفريقية.

رد د./ أحمد الصاوي

لي فقط مجرد تعقيب على ما ذكره أ. د. تمام همام، وإجابة د. عبد الله عبد الرازق على كلمة (التبشير) و(التنصير)، والواقع أنا مهتم بهذا الموضوع، وقد تقدمت لي دراسة تحت عنوان (التبشير) وبحثت الكمة بحثاً جيداً، ووجدت أن كلمة التبشير أفضل لأننا نقولها كما قالها أصحابها حيث إننا نقول (الاستعمار) (الديمقراطية) وما جرى مثل هذا المجرى، وبالتالي لا مانع من أن نقول (التبشير) بدلاً من (التنصير)، لأن كلمة (التنصير) قد لا يراد منها (التنصير) وبالتالي كلمة (التبشير) كما جاءت على لسان أصحابها هي أفضل في التعبير.

وقد كتبت هذه في كتاب صدر لي عن الأزهر تحت عنوان: الغزو الفكري في التصور الإسلامي، وكتاب صدر لي في قطر عن رئاسة المحاكم ووزارة الأوقاف وهو ضمن سلسلة كتاب الأمة تحت عنوان في الغزو الفكري.

أما ما ذكره الدكتور عبد الله عبد الرازق والإخوة الآخرون بالنسبة لموضوع التصوف الإسلامي في إفريقيا والسلفية وعمل مقارنة، في ضوء ما ذكر عن اتجاهات سلفية تحاول ضرب التصوف وقادة التصوف في إفريقيا، فالبحث الذي اهتدى إليه الإنسان منذ فترة طويلة يبين لي أن السلفية الصحيحة هي التصوف، والمذاهب المعاصرة التي أخذت اسم السلفية والرجوع إليها أرادت أن تضع على

نفسها عنواناً لضرب الإسلام والمسلمين لأن السلفية الصحيحة هي الطرق الصوفية، كانت رسالتي في الدكتوراه هي: الحكيم الترمذي وأسس السلوك عنده من الكتاب والسنة، والحكيم الترمذي هذا مولود سنة 220هـ وتوفي سنة 320هـ وهو واضع أسس الطريقة الحكيمية ومؤسس الطريقة النقشبندية والشاذلية، ومعنى هذا أن الطرق الصوفية هي التي لها سلف من الإسلام، وبالتالي يجب أن نصحح كما ذكر المتحدثون من قبلي ـ الأوضاع ونقول إن السلفية هي التصوف، وعندما نقول ذلك نعني التصوف القائم على الكتاب والسنة، والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن إفريقيا انتصرت بالتصوف الإسلامي الحقيقي، وهو الذي جعل إفريقيا تواجه التحديات القديمة والمعاصرة ولا يزال التصوف هو الطريق الأصوب والأكمل في مسيرة القارة الإفريقية والله الموفق.

مداخلة: محمد شريف چاكو من تشاد

أشكر السادة الأساتذة الباحثين وأخص بالشكر أستاذي د. عبد الله عبد الرازق الذي كان لي شرف التتلمذ على يديه.

بالنسبة لما ذكر عن الصراع بين الحركة السلفية والطرق الصوفية ومحاولة الحركة السلفية لإزالة الصفة الإسلامية عن الطرق الصوفية مما عوق مسيرة المسلمين للتصدي لحركة التنصير، وربما أخذ الصراع أشكالاً متنوعة وصلت في بعض المناطق إلى القتال، ونحن في تشاد في وسط إفريقيا عانينا كثيراً من هذا الصراع والمطلوب منا أن نبحث عن مخرج وعن وسيلة للتفاهم بين الفريقين.

مداخلة: جوزيف رامز أيمن محرر بالإدارة الإفريقية ـ الهيئة العامة للاستعلامات

لي ملاحظة شخصية، بالنسبة للعلاقة بين الإسلام والمسيحية في القارة الإفريقية يمكن أن تأخذ شكلاً من أشكال التعاون بدلاً مما يقال إن هناك صراعاً بينهما والدليل على ذلك أن هناك بعض الاتجاهات الحديثة تعزز هذه المقولة،

مثل منظمات الحوار بين الأديان. والكنيسة الكاثوليكية وهي أكبر كنيسة غربية في القارة الإفريقية بدأت تتجه اتجاهاً جديداً يتمثل في الاهتمام أكثر مما كان سابقاً بالإسلام والتقدير الكامل مع الاتجاه للتعاون معه.

وبالنسبة للمنظمات الكنسية العالمية مثل مجلس الكنائس العالمي بدأ يتجه إلى تقديم معونات إنسانية للعديد من الدول الإفريقية دون أن يفرق بين دين وآخر، والدليل على ذلك تقديمه لبعض المعونات الإنسانية للصومال. من ناحية أخرى بالنسبة للكنيسة القبطية وبحكم معايشتها للإسلام على مدى أربعة عشر قرناً مع الإخوة المسلمين في مصر تحاول أن تقدم صورة صحيحة عن الإسلام سواء داخل المجلس أو في دول القارة وللكنيسة القبطية دورها في القارة الإفريقية في نواحي عديدة تنموية واجتماعية، وهي تقوم بهذا النشاط في المناطق الوثنية بعيداً عن المناطق التي تدين بالدين الإسلامي.

هناك أيضاً بعض الكتب الحديثة الغربية تتحدث عن التعاون بين الإسلام والمسيحية في إفريقيا والشرق عموماً وليس كل ما كتب يتحدث عن الصراع بين المسيحية والإسلام، وظروف القارة حالياً من وجهة نظري تحتم التعاون بدلاً من الصراع بحثاً عن الأفضل وشكراً.

تعقيب د./ عبد الصبور مرزوق

أوضح للأخ چوزيف أمراً مهماً وهو أن كل حديثنا عن القوى الغربية التي تحمل شعار الصليب وتحارب الإسلام لا نقصد به مطلقاً القوى المحلية، وهذه حقيقة أن الإسلام تكيد له القوى الغربية من الخارج، أما بالنسبة للداخل فالوضع يختلف تماماً، وأنا معك فيما ذكرت من ضرورة التعاون، ونحن جميعاً في خندق واحد، عندما يأتي المستعمر ليستغل خيرات البلاد لا يفرق بين مسيحي ومسلم.

ولذلك كان شعار المؤتمر الإسلامي العالمي التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية تحت شعار (الإسلام والغرب آفاق التعاون) ودعي للمؤتمر

العديد من رجال الدين والفكر في الغرب، ودار بيننا حوار طيب في هذا المقام.

بالنسبة للداخل فإن كثيرين من الإخوة المسيحيين سواء من الكنيسة القبطية أو من الكنيسة الأرثوذكسية أو من الكنيسة الإنجيلية تجد لهم من يمثلهم في أي مؤتمر نعقده. وكلهم يشاركون من منطلق التعاون وليس من منطلق الصدام. وهذا بخلاف الاستعمار الذي يقصدنا ولا يفرق بين مسلم ومسيحي.

مداخلة: علي حسن كمارا من دولة غينيا

أرد على الأخ چوزيف أن ما ذكره ينقله عن الإعلام فقط أما الحقيقة فغير ذلك، حيث إن الحروب الأهلية في غرب إفريقيا مصدرها الأساسي الأقليات النصرانية في دول غرب إفريقيا، كذلك ما حدث من حروب أهلية في نيچيريا في السبعينيات كان لمجلس الكنائس العالمي دور بارز في إشعالها، كذلك الحروب الأهلية التي وقعت في ليبيريا أيضاً.

والنصارى الأفارقة انتماؤهم الأول والأقوى لأوروبا وليس لجنسهم الإفريقي، وفي نظري أن العقيدة الإسلامية هي المخلص الوحيد لإفريقيا من الاستعمار.

سؤال: عبد الكريم الجازولي سكرتير الشؤون الثقافية ـ الاتحاد العام لطلاب إفريقية

سؤالي للدكتور عبد الله عبد الرازق الذي ذكر أن الطرق الصوفية لها دور كبير في انتشار الإسلام في إفريقيا، ولا يخفى على أحد أنها الآن لم تعد تقوم بمثل هذا الدور، وسؤالي يتلخص في محاور ثلاثة هي:

الأول: ما السبب الذي أدى إلى ضعف الدور الذي تقوم به الطرق الصوفية؟

الثاني: منذ متى بدأت تضعف هذه الطرق الصوفية وتعجز عن القيام بدورها في نشر الإسلام؟

الثالث: ما الدور الواجب على الطرق الصوفية لاستعادة دورها الريادي السابق في نشر الإسلام؟

مداخلة د./ إبراهيم نصر الدين

هناك كنيسة في جنوب إفريقيا مرفوع عليها شعار يقول (سيأتي السيد المسيح ومعه أقباط مصر ليحررونا) ما أعنيه هنا أن وجهة نظر الأفارقة تجاه الكنيسة القبطية المصرية الأرثوذكسية أنها كانت تحريراً، أما وجهة نظرهم في الكنيسة الغربية، فالمقولة الشهيرة لدى زعماء حركات التحرير بكاملها التي تعني أن المبشرين أتوا إلينا يحملون الإنجيل وقالوا نبحث عن أرضنا فلم نجدها ووجدناهم قد استعمروها.

على هذا النحو أرجو أن تكون المسألة واضحة، فالكنيسة القبطية المصرية ليست كنيسة استعمارية ولم تمارس أي عملية استعمارية على العكس من ذلك الكنائس الغربية ومن هنا لا بد من الفصل الواضح والدقيق. فالكنيسة المصرية القبطية نشاطها مقصور على الأنشطة الدينية، كما هو الحال بالنسبة لدور الأزهر الشريف، ودور الأزهر الشريف في غرب إفريقيا أكثر باعتبار أن دول غرب إفريقيا فيها غالبية من أبناء المسلمين، بينما في شرق إفريقيا دور الأزهر محدود لأن أعداد المسلمين فيها بنسب محدودة، والكنيسة المصرية قديمة قبل الإسلام ووجودها في إثيوبيا سابق على الإسلام، بالتالي دورها الأساسي في الشرق بدأ ينتقل إلى غرب إفريقيا، وخلاصة الأمر أنه ليس دوراً منافساً للأزهر بأي حال من الأحوال وليس هناك صراع نستطيع أن نتحدث عنه لا في الساحة المحلية ـ في مصر ـ ولا في ساحة العمل الخارجي في القارة الإفريقية.

رد د./ سوزي أباظة

بالنسبة لما ذكره د. سيد فليفل أنني أعتمدت في بحثي على المصادر العربية وكنت مضطرة لذلك، لأن طريقة الحصول على الوثائق الإفريقية، وترجمتها من

اللغات الإفريقية إلى العربية أمر في غاية الأهمية، وأنا أدعو من هذا المكان بأن يكون هناك تعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية وخصوصاً أن الأستاذ الدكتور عبد الحميد الهرامة قد أشار إلى وجود 6000 وثيقة في ليبيا تفسر دخول عقبة بن نافع والفتح الإسلامي والأسباب الحقيقية له، وذلك حتى نعرض للقضايا الإفريقية بالاعتماد على وثائق أصلية.

بالنسبة لما ذكره د. أحمد الصاوي لي تعليق على ما ذكره بشأن رسالة الحميري، وقبلها إشارة لمدينة أودغشت أشار إليها البكري في القرن الرابع الهجري، وأشار إلى تصنيف عدد القاطنين في هذه المدينة، وأن بها أجناساً مختلفة وهذا دليل على أن هذه المدينة قد بلغت مكانة كبيرة من الناحية التجارية ودخلها الإسلام في القرون الأولى بالوسائل السلمية المعتادة للدعاة والتجار.

رد د./ عبد الله عبد الرازق

أرد على ملاحظة د. سيد عن الطريقة الأحمدية، فهذا البحث الذي نحن بصدده خص بالصوفية في إفريقيا، ولكني في كتابات أخرى ذكرت الدور البارز الذي قامت به الطريقة والشيخ السيد محمد عبد الله حسن أما ما قيل عنه أنه ادعى المهدية فأنا لم أقل ذلك.

أما ما قيل عن دور الصوفية في نشر الإسلام فهو دور كبير لكنه فعلاً بدأ يقل تدريجياً بعد ظهور الدولة القومية وبعد الاستقلال وبدأ الصراع بين القوى الموجودة، ولكن كل دولة تأسست في غرب إفريقيا وقاومت الاستعمار كان منبعها صوفياً وزعيم الطريقة هو رئيس الدولة.

رد د./ أحمد الصاوي

أولاً: بالنسبة للملاحظة التي أثيرت حول عقبة بن نافع والباعث الحقيقي للفتوحات، الحقيقة أن عقبة لم يكن يبحث عن الذهب ولكن الأولوية الأولى عنده كانت تتمثل في نشر الإسلام والدعوة الإسلامية على طرق تجارة الذهب.

ثانياً: بالنسبة لسؤال د. سيد فليفل حول الأسوار وطراز العمارة الإسلامي في بلاد غرب إفريقيا، فمناطق الشرق متأثرة بالبنية الحربية للمدن الإسلامية الساحلية والزراعية بالذات، بالنسبة لبلاد الغرب متأثرة بفلسفة الغرب الإفريقي فتكون المدينة مفتوحة وتجارية والطبقة الحاكمة والقوة العسكرية في قلعة حصينة في وسط المدينة.

ثالثاً: بالنسبة للكنيسة الغربية، فهي تمثل التبعية وهي إحدى آليات التبعية للغرب المسيحي وليست إحدى أدوات نشر الديانة المسيحية، وهناك انتقادات مسيحية من الڤاتيكان لعمل أجهزة الاستخبارات من خلال الكنائس الغربية.

الجلسة الثانية: 18/7/1428م (1998 إفرنجي)

رئيس الجلسة: أ. د/عبد العزيز عبد الدايم

وكيل كلية الآثار ـ جامعة القاهرة

نفتتح الجلسة الثانية وقبل أن نبدأ نشكر أ/ سمير الهضيبي ومعهد البحوث والدراسات الإفريقية وأ. د/ إبراهيم نصر الدين رئيس قسم النظم السياسية والاقتصادية بالمعهد على تنظيم هذه الندوة كما نشكر الجمعية المصرية الإفريقية للعلوم السياسية ونشكر أيضاً جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ طربلس ـ ليبيا.

الموضوع يحتاج إلى كثير من البحث والدراسة. فمن المعروف أن الإسلام دخل إفريقيا بكثير من الطرق منها طرق الفتح من منطلق الدفاع عن النفس وتأمين الدعوة الإسلامية فقط. والإسلام لم يكن قاصراً على عرب شبه الجزيرة العربية؛ لأن الله سبحانه وتعالى أرسل محمداً ﷺ إلى الناس جميعاً بشيراً ونذيراً.

هذا بالإضافة إلى دور الطرق الصوفية مثل التيجانية والسنوسية وغيرهما من الطرق في نشر الإسلام في القارة بالإضافة إلى التجارة والطرق التجارية والرياح الموسمية في البحر الأحمر التي كانت تتجه في بعض الأوقات إلى الشمال الشرقي فترسو السفن على سواحل شرق القارة الإفريقية، وفي شهور أخرى تتجه إلى الجنوب الغربي فتعيد التجار من اليمن وحضرموت إلى بلادهم. ويسعدنا أن يتحدث في هذه الجلسة الزميل الأستاذ علي حسن كمارا في موضوع مشكلة اللغة والهوية في دول غرب إفريقيا الإسلامية، كما يحدثنا الزميل الأستاذ محمد عاشور مهدي عن الاستعمار الفرنسي والهوية العربية الإسلامية في إفريقيا والزميل الأستاذ سليمان عزير عن أوضاع المسلمين في أوغندا.

مشكلة اللغة والهوية
في دول غرب إفريقيا الإسلامية

الباحث/ علي الحسن كمارا (غينيا)
طالب دكتوراه ـ كلية أصول الدين
قسم العقيدة ـ جامعة الأزهر

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان علمه البيان، القائل في محكم تنزيله وهو أصدق القائلين:

﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الروم: 22].

إن مشكلة اللغة والهوية الإسلامية الإفريقية من أكبر المشاكل التي تواجه الأمة الإسلامية في إفريقيا الغربية بل وإفريقيا عامة وتهدد وجودهم من بين أمم العالم، ومشلكة اللغة من أشد قضايا العصر خطراً على العالم الإفريقي وتنذرهم بالفناء والاختفاء، والتفسخ في الأمم الأخرى لولا عناية الله عز وجل بالجنس الإفريقي، لأن الفتنة الكبرى التي داهمت الأمة الإسلامية الإفريقية منذ قرن أو يزيد هي مصيبة قتل اللغات الإفريقية الأصلية الحية التي تكتب بحروفها الإفريقية الفريدة، وتحويل هذه اللغات الحية إلى لغات ميتة شفهية بحتة وإحلال لغة الغازي الغشوم محلها كالفرنسية والإنجليزية التي تذكرنا دائماً بدماء أجدادنا الأبرار، إن محاولة الاحتلال الأوروبي ـ الاستعمار ـ قتل لغتنا وديننا وتاريخنا وثقافتنا وطمس معالم هويتنا وحضارتنا الإسلامية الإفريقية تعد أكبر ضياع لحقوق الحاضرين وحرمان الأجيال القادمة، لأن اللغة ـ أعني لسان الأمة السائد فيها

الذي يكتب بحروفها الخاصة ـ هي وعاء فكر الأمة وتراثها الثمين في الدولة لأنها تمثل السجل الكامل الذي يحفظ به الله تعالى للشعوب وللدول تاريخها وعلومها وثقافتها وتقاليدها وفنونها وبهذه «اللغة» يربط الله عز وجل الأجيال القادمة بأسلافها، وبها تعرف الأمة هويتها من بين شعوب العالم.

ولهذا تعتبر اللغة من إحدى المقومات الرئيسية التي تكوّن شخصية الأمة وتمنحها ملامحها وهويتها وترسي دعائم التفاهم بين أبناء الوطن وتحقق وحدتها. لأن اللغة ليست مجرد أداة رمزية بل إنها جوهر التفاعل الحضاري من منطلق العملية الاتصالية، وهي تعبير عن حقيقته الحضارية، فعلاقة اللغة بالفكر ليست على نحو من التجريد والثبات بل هي إنسانية.

ومن هنا ندرك تماماً أن تغيب اللغة الأصلية في أمة يمثل الموت الحقيقي لتلك الأمة إذ إن قتل اللغة يؤدي بهم حتماً إلى التأخر عن ركب حضارة أقرانهم.

وقد أدركت الدول الكبرى هذه الأهمية للغة الأصلية الإفريقية في إيقاظ الأمة من نومها وإرشادها إلى معالم الحقيقة ولهذا ركزوا جل جهدهم على سلب هذا الحق الأصلي من الأمة الإسلامية الإفريقية ففرضوا عليها لغاتهم الأوروبية إجبارياً بكل حيلة وهي لسان غريب عن الشعب وعن الدولة حتى أصبحت رغم أنفنا رسمية للدول الإفريقية ووسيلة للمعرفة والإعلام والتفاهم بين الأمة الواحدة، ينطقون بلغة الهزيمة لغة الذين خربوا بلادهم وقتلوا أجدادهم ويتموا آباءهم ونهبوا خيراتهم.

ولهذا صارت اللغة مدار معركة المعاصرة بين الدول المتقدمة والمتخلفة فكرياً وحضارياً وتاريخياً، واللغات الأوروبية هي السلاح الوحيد في أيدي الدول الكبرى الذي يخضعون به الأمم المغلوبة على أمرها للهيمنة الأوروبية والأمريكية ولهذا يجب أن نعلم علم اليقين أن أية أمة إذا وقعت تحت سلطان لغة عدوها التقليدي فقد وقعت في أسره الذي لا فكاك منه إلا برحمة من الله تعالى والأخذ بالأسباب المناسبة.

وهكذا أيها السادة الحضور فقدت شعوب إفريقيا الغربية أهم حق من حقوقها الطبيعية الجوهرية في الحياة ألا وهو حق اللغة مما أثر سلباً في علاقاتهم الداخلية عن طريق المباشرة لأن غياب التوحيد اللغوي الإفريقي بين الأمم الإفريقية هو السبب الأساسي لجميع المشاكل السياسية المختلفة، غياب اللغة سبب كل الحروب الأهلية المفتعلة والمشتعلة هنا وهناك في هذه البلاد المنكوبة.

واللغات الأوروبية هي المعْوَل الحقيقي الذي يفكك الاتحاد بين المواطنين في إفريقيا الغربية، اللغات الأوروبية من أكبر أسباب انهيار وحدة الأمة الإسلامية الإفريقية في عصرنا هذا، عصر التقدم والنهضة، عصر التكتلات الإقليمية والدولية. وقد تنبهت دول شرق إفريقيا وشمالها إلى هذا الحق الجوهري المشروع فاستردوا حقوقهم الطبيعية من بين أنياب الاحتلال الأوروبي وكذا الدول الآسيوية كلها انتزعت حقوقها الأساسية من بين براثن الدول الكبرى وجعلوا لغتهم الأصلية لغة رسمية ولغة دراسية وإعلامية وثقافية.

أما دول غرب إفريقيا فيرحمها الله ويغفر لها ويحييها من موتها ويزيل غشاوة الفرنكوفونية والأنجلوفونية من على عيونهم وقلوبهم. إن دول غرب إفريقيا ما زالت تتثاءب تحت دفء الفرنكوفونية والأنجلوفونية حتى اليوم.

ما اللغة التي يمكن من خلالها أن تتقدم إفريقيا الغربية؟

وقبل أن نغوص في صميم الموضوع، يجب علينا أن نتعرف أولاً على أهمية اللغة في بناء الأمة أية أمة ـ تريد لنفسها النجاة من الويلات الأوروبية، وتطلب من الله تعالى العون والخروج من مصيبة اللغات الأجنبية وتنشد لبنيها التقدم والإزدهار ولأمتها البقاء والاستقرار.

واللغة La Langue: هي نسق من الإرشادات والإشارات والأصوات والألفاظ المتعارف على معناها.

واللغة هي الوسيلة لتبادل المشاعر والأفكار للتواصل بين الناس، ولهذا

قال هيجل[1] الفيلسوف الألماني: «إن اللغة توجد حيث يوجد العالم، وحيث إن التاريخ لا يكون إلاَّ في العالم فإنه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ، وحيث تكون اللغة تكون المشاركة في الشعور المشترك بالمواقف بين الناس، والمشاركة في فهم الوجود مع الغير»[2].

واللغة ضربان:

أ ـ طبيعية: «كبعض حركة الجسم والأصوات المهملة».

ب ـ ووضعية: «وهي مجموعة رموز أو إشارات أو ألفاظ متفق عليها لأداء المشاعر والأفكار، وتعبير عن المعاني الإنسانية بحيث يؤدي كل معنى بلفظ خاص دون الغموض أو اللبس، وهي التي يسميها العلماء والفلاسفة بـ«لغة العالمية «Langue Universelle»».

والفرق بين لغة الحيوان ولغة الإنسان:

أن لغة الحيوان: تقوم على الحركة وتعبر عن الحاجة مباشرة.

أما لغة الإنسان: فهي تعبير مقصود فيه خيال يرتبط غالباً بالمستقبل[3].

وقد اختلف العلماء والفلاسفة والمفكرون حول أصل اللغات، هل اللغة إلهام من الله سبحانه وتعالى؟! أو هي من صنع الإنسان واختراعه؟! فذهب علماء المسلمين إلى البت في هذه القضية العويصة: فقالوا: إن اللغة إلهام من الله

---

(1) هجيل FRIEDRICH HEGL ـ الفيلسوف الألماني ولد في بلدة STUTTAGART في عام 1770 ـ 1831 إفرنجي ـ Petit Larousse P.. 1388 ILLUSTRE 1986.

(2) المعجم الفلسفي ص 290 للأستاذ/ عبد المنعم الحفني ـ دار الشرقية ـ القاهرة الطبعة الأولى سنة 1410هـ ـ 1990 إفرنجي.

(3) المعجم الفلسفي ص 162 مادة اللام ـ تأليف جمع من أساتذة اللغة العربية، مطابع الأميرية سنة 1403هـ ـ 1983 إفرنجي.

سبحانه وتعالى، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

وقد نسج علماء المسيحية ـ في القرون الوسطى وما بعدها ـ على هذا المنوال، فقد اعتبروا اللغة إعلاناً إلٰهياً، فيقول القس بونالد[2]: بأن (الكلام) أي: النطق باللسان قد سبق التفكير، ومن ثمَّ لم يكن من الممكن أن يخترع الإنسان اللغة، بل إنها لا بد أن تكون إلهاماً مباشراً من الله سبحانه وتعالى، وقد سبقهم «أفلاطون» إلى هذا الرأي قبل الميلاد!.

لكن بعض العلماء المتأخرين خالفوا وجهتي النظر السابقتين بقولهم: «إن اللغة درس تقليدي طويل يأخذه الناس بعضهم عن بعض بالتلقين والتدريس»، اقتبسوها من فكرة ديمقرطيس القائل: «إن اللغة كانت اختراعاً تحكيمياً».

و«أبقراط» من فلاسفة اليونان القدماء يقول أيضاً: «إن الكلمات قد تشكلت وصيغت تبعاً لاحتياجات الإنسان لكي تعبر عن لب الأشياء المحيطة به»[3].

ونجمع بين هذه الآراء، فنقول ـ والله أعلم ـ إن اللغة من حيث الأصل والبداية إلهام من الله سبحانه وتعالى، أما تهذيبها وتطورها من حيث الثراء والذيوع والانتشار حتى تفي بجميع احتياجات أصحابها العلمية، فهذا توفيق الله تعالى لأصحاب اللغة، إذ إن نشر اللغة ـ أية لغة ـ لتكون لغة حية عالمية متوقف على جهد أصحابها ومثابرتهم وحبهم للغتهم الأصلية لأن ارتقاء الأمة متوقف على ارتقاء لغتها المكتوبة، لوجود صلة قوية بين الأمة ولغتها، لأن من سنن الله ـ عز وجل ـ الكونية أن جعل بين الأمة وبين لغتها صلة قوية في الرفعة والانحطاط

(1) سورة البقرة، الآية: 31.

(2) بونا Louis Vicomte Bonal القسيس والكاتب السياسي الفرنسي ولد بالقرب من بلدة ميلو MILAU في عام 1754 ـ 1840 إفرنجي Petit Larousse 1175.

(3) أضواء حول إفريقيا ـ ص 95 للأستاذ/ محمد مختار أمين مكرم مكتبة الأنجلو المصرية. سنة 1965 إفرنجي.

والموت والحياة، فكلما ارتفعت الأمة ارتفعت لغتها، وكلما انحطت الأمة انحطت لغتها، كذلك تحيا الأمة بحياة لغتها وتموت بموتها، تلك سنة الله في خلقه ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[1].

ولهذا لن نذهب بعيداً إذا قلنا إنه لا يمكن أن تتقدم الأمة أو أي بلد من بلدان العالم إلا من خلال اللغة الأصلية الوطنية لأن اللغة هي «عنوان الأمة»، كما لا يمكن وصول الرسالة أية رسالة إلى المرسل إليه بغير العنوان، وأي محاولة في هذا السبيل تعتبر عبثاً إن لم تكن مستحيلاً، فكذلك مستحيل نقل رسالة ثقافات الأمة وفكرها وتاريخها الأصلي الحقيقي وإيصالها إلى أجيالها القادمة بواسطة اللغة الأجنبية لأنها ـ أي لغة الغير ـ ليست عنواناً لهم.

ونستنتج من هذه العبارة: أن محاولة تقدم أية أمة من أمم العالم بغير عنوانها ـ لغتها الوطنية ـ التي تكتب وتدرس تعتبر عبثاً، لأنها بحث عن المستحيل، وقد أدركت هذا المغزى «فرنسا وبريطانيا» عدوتا إفريقيا والإفريقيين قديماً وحديثاً، ومن هنا بذلوا كل جهودهم لعرقلة مسيرة النهضة الإفريقية الحديثة، وحاولوا بكل وسيلة وضع الحواجز بين الأمة الإفريقية المسلمة وبين لغتها لمنع انتشار العلوم المدنية الحديثة فيها، وخططوا كل الخطط الاحتلالية لمكافحة اللغة الإفريقية الوطنية المكتوبة بحروفها الخاصة بعيدة عن «اللاتينية»، كافحوا وحاولوا بكل جائز ومستحيل منع انتشار هذه اللغة بين الشعب الإفريقي لئلا تستيقظ الأمة من جديد لمواجهة الحضارة الحديثة والمتغيرات الدولية المتجددة، ووضعوا شروطاً كاذبة زعموا أنه إذا توفرت في أية لغة يمكن أن تكون صالحة للعلم والدراسة، ومن ثم يكون لها مكانة في المدرسة ولن تتمكن أية دولة من الدول الإفريقية من استيفاء تلك الشروط بها إلا أن يلج الجمل في سم الخياط، بينما كانت لغاتهم الأوروبية العالمية اليوم في نفس الطور والدرجة التي

(1) سورة فاطر، الآية: 43.

فيها لغتنا الإفريقية في عصرنا هذا، بل كانت لغاتهم الأوروبية أحط من لغتنا بكثير في العصور الغابرة. . نعم! قد مرت اللغات الأوروبية بأدوار ومراحل وتقلبات لولا عناية الله تعالى بها، ثم جهود ملوكها ورؤسائها وأمرائها وعلمائها وأفراد شعبها بكل حماسة، لولا هذه الجهود المكثفة لحصلت لهم الطامة الكبرى في لغاتهم الأوروبية كلها.

هذه الحقائق لا يجهلها أعداؤنا، ولا ينبغي أن نجهلها نحن، فلنا ولهم على ذلك من التاريخ الحديث ألف دليل ودليل وخير الشواهد والبراهين الضرورية على هذه الحقيقة أنه في القرون الوسطى ـ عصر الظلام والجهل في أوروبا ـ كان جميع علماء أوروبا قاطبة ـ وعلى رأسهم الأستاذ/ روجر بيكون[1] أحد أساطين اللغة الإنجليزية وواضع أسسها ـ كانوا يعتقدون جميعاً في ذلك العصر أن اللغة الإنجليزية لغة متأخرة، ولغة دارجة أي «لغة عامية» فقط، واعتبروا أنها لا تصلح للدراسة ولا تفي بحاجة الكاتب ولو من ناحية البحث العلمي، ولهذا كتب الأستاذ/ بيكون ـ الفيلسوف الكبير أهم مؤلفاته في عصره باللغة اللاتينية لقصور اللغة الإنجليزية في نظره[2].

وبعد الثورة النابليونية الأولى 1769 ـ 1821 إفرنجي قررت الحكومة الفرنسية ـ الجمهورية الثالثة ـ في عام 1881 إفرنجي توحيد المناطق الفرنسية وتعميم التعليم، حتى أصبح التعليم إجبارياً وعلمانياً مجانياً، وأصبحت «الفرنسية» لغة الدولة رسمياً، وفي عامها أدخلت اللغة الفرنسية جميع المدارس الفرنسية ولقيت اهتماماً كبيراً من أبنائها حتى نهضوا بلغتهم الفرنسية الوطنية.

---

(1) روجر بيكون ROGER BACON راهب إنجليزي ومن كبار علماء القرون الوسطى وفلاسفتها الذين استفادوا من علوم المسلمين ولد في عام 1220 ـ ورحل عام 1292 إفرنجي، درس الفلسفة وعلوم عصره.

(2) اقرأوا في كتاب «مشاكل آسيا وإفريقيا» ص 72 للأستاذ/ سردار بانيكار الهندي ـ ترجمة الأستاذ ماهر نسيم ـ دار المعارف القاهرة.

وكان البطل الألماني الكبير/ فردريك الكبير[1] ملك بروسيا يفضل كتابة ردوده على «ميكيافيلي» باللغة الفرنسية، لاعتقاده أن اللغة الألمانية لا تصلح للكتابة لأنها لا تفي بحاجته في الكتابة لقصورها في ذلك العصر.

وحصلت نفس المشكلة بالنسبة للغة «الروسية» بل إنها أيضاً كانت تعتبر حتى في القرن التاسع عشر، متأخرة قاصرة من ناحية التخصص العلمي رغم اهتمام ملوكهم بها منذ زمن بعيد حيث كشف الملك الحاذق بطرس الأول الأكبر[2] القيصر الروسي 1682 إفرنجي جميع جهوده في نقل المصطلحات العلمية والعلوم السياسية والاقتصادية بالجملة من اللغات الأوروبية وترجمتها إلى اللغة «الروسية» حتى أصبحت اللغة «الروسية» في عصرنا هذا لغة صالحة للتعبير العلمي العالي وعكفوا على دراستها حتى فاقوا أقرانهم في كل الفنون والتقلبات الدولية المتجددة.

وفي عصرنا هذا ـ القرن العشرين ـ قد أحدث «اليابانيون» ثورة علمية عظيمة فائقة في اللغة اليابانية الوطنية مع خروج أبجدية حروف لغتهم عن حدود الحصر، تطوروا في لغتهم في فترة وجيزة في وضوح النهار وبين أيدينا، ولم يكن زادهم غير العزيمة والجهد وحب لغتهم رغم صعوبتها لكنهم تغلبوا على مشاكلهم كلها لما عزموا على النهضة والتقدم في لغتهم الأصلية اليابانية العريقة، وقد يعترض عليك مجادل، ويقول: إن هؤلاء جميعاً كانت إمكانات النهضة الحديثة متوفرة

(1) فردريك FREDERIC II LE GRAND ولد في مدينة برلين BERLIN في عام 1712 ـ 1786، تربع على عرش بروسيا عام 1740 إفرنجي، وكان رجلاً حربياً وإدارياً في آن واحد قاوم التحالف الفرنسي والنمساوي والروسي ضد «ألمانيا» في بداية القرن الثامن عشر.

(2) هو: بطرس الأول PIERRE I LE GRAND قيصر روسي ولد في موسكو في عام 1672 ـ 1725 إفرنجي وحّد السلطة ونظم إدارة الجيش وشجع العلوم في روسية بلغتها الوطنية، وكان من أكبر قياصرة روسيا وأعظمهم شأناً في نفوس الشعب خلفته زوجته كاترين الأولى في العرش.

لديهم من رؤوس الأموال اللازمة لإنجاز هذه الأعمال الجليلة في وقت قصير، وإن حالتنا لا تسمح لنا بذلك لكننا نرد عليهم برفق لعل الله أن يهديهم ويشفيهم، لأن المرء إذا أصابته «الحرب النفسية وقتل العقل» مال إلى الهرب من مسؤوليته، وركن إلى السلبية ولجأ إلى الاعتذار والعويل! وهو سلاح العاجزين، فنحن نتلطف لهم ونفحمهم بالإنجازات «الهندية» في اللغة الهندية الوطنية، رغم تعدد لغاتها المحلية حيث سكان القارة الهندية يتكلمون بأكثر من ثلاثمائة لغة تختلف بعضها عن بعض اختلافاً بيناً ومع كل هذه الصعوبات فإن الشعب الهندي قد رمى اللغة «الإنجليزية الاحتلالية» في مزبلة التاريخ، وعكفوا على دراسة لغتهم الهندية الوطنية حتى قطعوا فيها شوطاً شاسعاً في آفاق جميع العلوم الحضارية الحديثة بعيداً عن عنوان الغير «اللغات الأوروبية»، ولنا المثل الأعلى في «جمهورية باكستان الإسلامية» فإنها الآن قد حققت مآربها في لغتها «الأوردية» الوطنية، حققوا إنجازات باهرة في جميع فنون العلوم وفاقوا أقرانهم حتى صنعوا لأنفسهم كل ما يقيم لهم وزناً أمام أعدائهم وأعداء الأمة الإسلامية، وما خبر الجمهورية الإسلامية الإيرانية علينا ببعيد فإنها بفضل الله تعالى ثم بجهود رواد الثورة الإسلامية وأقطابها الأبرار قد حققوا كل شيء في لغتهم «الفارسية» الوطنية بحيث أصبحت اللغة «الفارسية» الآن صالحة لمعالجة أكثر موضوعات العلوم العصرية المتطورة، وإن الدول الواقعة في «شرق إفريقيا» قد حققت إنجازات كبيرة في لغتها «السواحيلية» الموحدة بين تلك الدول المتباعدة وأدخلوها في مدارسهم وكتبوا بها تاريخهم وثقافاتهم وأفكارهم لتسهيل نقلها إلى أجيالهم القادمة، وحتى جميع وسائل إعلامهم المرئية والمسموعة والمقروءة تنشر بهذه اللغة الإفريقية العريقة الآن «السواحيلية». لكن دول غرب إفريقيا ما زالت نائمة تحت دفء الفرنكوفونية والأنجلوفونية واللوزيفونية، ويفتخرون بها لأن الرمية قد يحتفي به الرامي، وهذه الدول المذكورة، قد حققت مآربها في جميع العلوم العصرية في لغاتها الوطنية، وأكثرهم تعوذوا بالله من حروف «اللاتينية» المشؤومة.

إذاً فما المانع لنا نحن الأفارقة في «غرب إفريقيا» من أن نقتدي بهؤلاء

القوم الذين وهبهم الله تعالى العقل السليم فاعتنوا بلغتهم الأصلية، ما لنا لا نحذو حذوهم الحسن في جميع خيرات الدنيا والآخرة، بعدما منَّ الله علينا تعالى بثروة لغتنا الإفريقية الذهبية «أنكو» المنتشرة في ربوع منطقتنا في إفريقيا الغربية.

فالدول الإفريقية يمكنها جيداً - بفضل الله تعالى - أن تحدث مثل هذه التحولات الحضارية العظيمة، والثورة العلمية العصرية في لغتها الوطنية من العكوف على دراستها وفهمها لولا خوفها من فرنسا وبريطانيا وأمريكا، لئلا ينقطع عنهم عطاؤهم وقروضهم الطويلة الأجل، لأن سهم «الغزو الفكري» قد أصابهم في مقتل حتى ارتعدت فرائصهم من الطغيان الأوروبي ونفضوا أيديهم من لغتهم من شدة الخوف، ومثل هذه الإنجازات العصرية والثورة العلمية في لغتنا ممكن جداً، وليست مستحيلاً قد حقق مثلها قبلنا أمم كانوا مغلوبين على أمرهم فنجحوا وحققوا آمالهم في النهضة والتقدم وفوتوا على أعدائهم أغراضهم العدوانية والتدميرية.

يقول الأستاذ الدكتور/ علي عبد الحليم محمود: («فالأمة التشيكية» انبعثت حرة مستقلة عن طريق عنايتها بلغتها على الرغم من محاولة «الألمان والنمساويين» القضاء على اللغة «التشيكية» واعتبارها لغة أفظاظاً - دعماً لاحتلالهم للأراضي التشيكية - وإخلاصاً لرغبتهم الشديدة في حرب ماضي التشيكيين لإعادة حاضرهم ومستقبلهم، ولكن التشيكيين بتمسكهم بلغتهم وعنايتهم بها وحرصهم عليها فوتوا على عدوهم غرضه ونالوا حريتهم واستقلالهم. و«النرويجيون» حينما تمسكوا بلغتهم في مواجهة الاحتلال «الدانمركي» و«السويدي» لبلادهم، ورفضوا رفضاً قاطعاً لغة هؤلاء الأعداء عندئذ عاشوا أحراراً مستقلين لا ينطقون لغة العدو التي تذكرهم بالذل والهوان وبيوم هزيمة أجدادهم وآبائهم وبدماء أسلافهم الأخيار)، ثم اختتم الفهامة دلائله الواضحة قائلاً: «العجيب حقاً أن يمضي عدوناً في حرب لغتنا وإفساد لساننا ثم

نجد من أبناء «اللغة العربية» من يستجيبون له ويرددون أباطيله فيكونون حرباً على لغتهم وأمتهم ودينهم»[1].

وللأفارقة في «فرنسا» أسوة حسنة لو كانوا يعقلون، فإن «فرنسا» نفسها أقامت الدنيا كلها وأقعدتها، بأن مفردات ومصطلحات «الإنجليزية والأمريكية والألمانية» قد تسربت إلى اللغة الفرنسية، فخاف علماء فرنسا وأعيانها وحكومتها من انتشار هذه المصطلحات وتغلبها على لغتهم الوطنية الفرنسية وتوجسوا منها خيفة على مصير أجيالهم القادمة، فناشدوا شبابهم ـ حباً في قوميتهم الفرنسية ـ أن يلتزموا بلغتهم الوطنية، فلما يئسوا منهم بعدم جدوى النصيحة أصدرت الحكومة الفرنسية فوراً في عام 1944 إفرنجي قراراً صارماً بفرض غرامة كبيرة على كل من شوه اللغة «الفرنسية» بالألفاظ «الإنجليزية أو الأمريكية أو الألمانية» ـ رغم تقارب معاني لغاتهم وحروفها ودلالات ألفاظها ووحدة دياناتهم وحضاراتهم وتبلغ هذه الغرامة عشرين ألف «فرنك» أي ما يعادل أربعة آلاف دولار أمريكي تقريباً[2] غرامة كبيرة على كل من ضبط متلبساً بجريمة تشويه اللغة «الفرنسية» بالمفردات الإنجليزية وغيرها لأنها تعادل قتل نفس، وما ذلك إلا ليلتزم الناس بلغتهم طوعاً وكرهاً، عجباً! فإن الفرنسيين يتوجسون خيفة من أن تشوب لغتهم بضع كلمات معدودات من لغات أصدقاء «فرنسا» وهي في نفس الوقت لا تدخر جهداً في إفساد لساننا، ولا تألونا خبالاً في قتل لغتنا الإفريقية المكتوبة، تقتلها بالجملة وتحل لغتها الفرنسية بكاملها مكان لغتنا الإفريقية، وحكوماتنا وأعيان بلادنا عنها راضون بل هم مستبشرون بها، وإن كانت فرنسا تجد لغتها في مأزق ومهددة باللغات الإنجليزية والأمريكية والألمانية فالأجدر بالإفريقيين أن يتنبهوا إلى خطر اللغة «الفرنسية والإنجليزية» الغريبة عنهم والدخيلة عليهم، بل يجب عليهم أن

(1) الغزو الفكري وأثره في المجتمع الإسلامي ص 124 للدكتور/ علي عبد الحليم محمود، دار المنار الحديثة، القاهرة، الطبعة الرابعة سنة 1412هـ ـ 1991 إفرنجي.

(2) مجلة الهلال ـ يونيو عام 1994 إفرنجي ص 6.

يسرعوا إلى درء مثل هذه المصيبة الداهمة «قتل لغة الأمة بكاملها» إنها الفتنة الكبرى (والفتنة أشد من القتل) توشك أن تحول الأمم الإفريقية إلى عالم الحيوانات غير الناطقة، وتجعل إنسانيتهم في ذمة التاريخ وتدخل جهود أجدادهم وآبائهم في مكافحة الاحتلال الأوروبي، تُدخل هذه الدماء كلها في متحف الفضلات ويكونوا بعد ذلك نسياً منسياً.

فأوروبا ـ بلا استثناء ـ تعمل ليل نهار لتحويل «قارة إفريقيا» إلى المزبلة، ولا يعصمنا منها إلا عناية الرحمٰن جل ثناؤه، وكرمه لبني آدم! ونحن ـ من شدة هزيمة الغزو الفكري ـ لاهون بمدح «أوروبا» وإتقان لغاتها وإبراز فضلها على البلاد الإفريقية النائمة، ولهذا يقولون: «إن الحكومات الإفريقية وأعيان البلاد لا يفكرون بأم رأسهم!»[1].

وواجب على مسلمي إفريقيا الغربية أن يأخذوا العبرة أيضاً من «ألمانيا» فالأستاذ/ فختة ـ الكاتب الألماني المشهور ـ ناشد شبابهم بعد أن اجتاحت جيوش «نابليون» المعتدي الأقطار الألمانية وجعلت منها ما يقرب من ثلاثين دويلة، قال العلامة ـ عقب هذا العدوان الفرنسي الغاشم: «إن اللغة الألمانية قادرة على رفع معنويات الأمة وإعادة وحدتها وتوطيد أركانها»[2]، فهؤلاء القوم كلهم تغلبوا على مشاكلهم ونجحوا في تحرير بلادهم من مخالب أعدائهم، وأعدوا مستقبل أجيالهم، ونحن نسوِّف دائماً وننام أبداً ونخدع أنفسنا ومن حولنا كل حين والمصائب الأوروبية تحيط بنا من كل جانب، ويتكرر الظلم الأوروبي واعتداءاتهم لا تنتهي أفسدوا علينا الجو الإفريقي الصافي كله، والحقيقة التي لا محيص لنا منها، إما أن نكون أو لا نكون! لكن إن كنا صادقين مع الله تعالى ومع أنفسنا، ولا نريد أن نَكْلَم أجيالنا القادمة بيد ونأسو جراحهم بأخرى! وإن كنا لا

(1) قالتها الألمانية ـ مندوبة حكومة ألمانيا ـ في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد في القاهرة عام 1994 إفرنجي.

(2) مرجع سابق «الغزو الفكري وأثره في المجتمع الإسلامي» ص 125.

نرغب أن نحل الشعب الإفريقي بوادٍ غير ذي زرع فيجب علينا ـ من الآن قبل مطلع عام ألفين ـ أن نلتف حول «لغة إفريقية واحدة» قبل أن يفوتنا الأوان، وهذا خير لنا من أن نضيع أعمارنا في تعليم اللغات الأوروبية التي لا تسمن أجيالنا ولا تغنيهم من جوع، والتي لن تحرك للأمة الإفريقية ساكناً، ولن تسكن لهم متحركاً في تقدم بلادهم ونهضتهم للالتحاق بركب الحضارة الحديثة، و«اللغات الأوروبية» مهما تعمقنا في فهمها لن تقيم لنا وزناً في المحافل الدولية أما لغتنا الإفريقية ففيها ذكرنا وحياتنا وسعادتنا وخيرنا وإصلاح مستقبل أجيالنا خاصة في المناطق المتماسكة الأطراف كـ«غرب إفريقيا» مثلاً التي نمت أصول إنسانيتها ولغتها من شجرة واحدة مباركة، وبين لهجاتها تقارب وتناسب كبير، كما بين أجناسها لحمة النسب والحسب، جدير بهم أن يلتمسوا نور الله تعالى في العلوم والفنون والمعارف، وضالتهم في لغتهم الإفريقية الموحدة المكتوبة! وإن كنا ـ مع الأسف الشديد ـ نرى بعض المثقفين من أبناء جلدتنا في «غرب إفريقيا» يتحمسون ويتعصبون للغة الفرنسية والإنجليزية التي فيها بلاؤهم وشقاؤهم وهلاك أجيالهم وتدمير بلادهم يتعصبون لهذه اللغات الأوروبية السامة ـ بالنسبة للأفارقة ـ إنها المكائد الاحتلالية، والحبائل الشيطانية لصيد الإنسان الإفريقي في الماء العكر، يتعصبون لهذه اللغات الأوروبية ولا يبغون عنها حولاً، كأن في قلوبهم مرض العصبية أو الحقد فزادهم الله تعالى بأمراض اللغة الفرنسية والإنجليزية التي بها يتبجحون وبها تفاقم عذاب مرضهم بقدر ما اكتسبوا من حذقها وإتقانها، يستسيغون مرارة عذاب اللغات الأوروبية ويتلذذون عذابها الأليم مع وجود لغتهم الإفريقية المكتوبة بحروفها الذهبية بعيدة عن سموم حروف «اللاتينية» ولكن البعض يفضل الموت في سبيل اللغة الفرنسية على تعلم لغته الأصلية الإفريقية، لماذا؟! لأن هذه اللغة العريقة تختلف بقليل عن لهجة قبيلته! اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على الحق واهدنا إلى سواء الصراط، واشف أمراض قلوبنا!

يقول ـ الحاج أحمد سيكوتوري ـ رحمه الله: «اللغة: هي دعامة الثقافة ووعاؤها، واللغة: هي ضمان قاعدة الشعب في مرحلة إبداعها وفي مرحلة

استخدامها، وإن لغتنا الإفريقية هي التي تدعم أصالة حضارتنا وثقافتنا وهويتهما، والواقع أن الاستخدام اليومي للغتنا يزيدها عمقاً وثراءً، ويضمن حيوية ثقافتنا وصلابة حضارتنا، ومن ثم فإن أي شعب يتخلى عن استخدام لغته إنما يقضي على نفسه بالركود بل وبما هو أسوأ من ذلك أي بالتفسخ والاختفاء كشعب من الشعوب»[1].

ولهذا أذكِّرُ نفسي بتقوى الله ـ عز وجل ـ وأذكِّر الذين ينادوننا ويقترحون علينا بالاحتفاظ باللغة الفرنسية والإنجليزية، ويناشدوننا دائماً بوضع لغتنا الإفريقية المكتوبة في المتاحف، أن يتقوا الله تعالى في أنفسهم وفي أولادهم وفي بلادهم. وهؤلاء إنما يقترحون علينا القضاء على أنفسنا بالموت لأن اللغة الميتة إنما تكون للشعب الميت!

وخلاصة القول:

يجب علينا ـ بل صار فرضاً عينياً على كل إفريقي دارس مثقف ـ أن نحرر أهل بلادنا ونطلق سراحهم من عقال الفرنسية والإنجليزية، ألا وهي عبودية اللغات الأوروبية، نفكهم من حبالها الصعبة المراس التي استنزفت أوقات شبابنا الدارسين، وأفرزت بل وأهدرت قوى عقولهم الثمينة في دراسة لغات غير لغاتهم الأصلية التي لا توليهم نفعاً غير تتبيب، ولا تسمنهم ولا تغنيهم من جوع غير التضليل والتيه، وقد أثقلت حياتهم الدراسية والثقافية وطولت فترات زمن تعليمهم فلا يتخرجون في جامعات العالم إلا إذا اشتعلت رؤوسهم شيباً بحثاً عن شهادات الوفاة لا الشهادات العلمية، فأثقلتهم بالأحمال التي لا يتحملها الإنسان العادي إلا بعون من الله تعالى، حيث إن لغة المدرسة والعلم تختلف تماماً عن لغة المحيط الاجتماعي البيئي الذي يعيش فيه الناشئ فأخرتهم هذه الأثقال ـ رغم

(1) إفريقيا في مسيرة النهضة ص 233 للسيد/ أحمد سيكوتوري الرئيس الراحل لجمهورية غينيا، ترجمة الأستاذ الدكتور/ محمد البخاري ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى سنة 1979 ـ 1980 إفرنجي.

أنفهم ـ عن الجري السريع في مضمار العلوم والتكنولوجيا الحديثة، وصارت لغات غيرهم حاجزاً بل سداً منيعاً عن بلوغ غايات النجاح، بل نمى فيهم التخلف واستثمرت فيهم الأمية الاجتماعية والمجتمعية والجهالة بأنواعها الشتى التي ذكرناها عن بينة!

ومن الدلائل الواضحة على أن دراسة هذه اللغات الأوروبية منفردة ما هي إلا وسيلة لتنمية التخلف والجهالة في إفريقيا كلها هو: أن هذه اللغات ما زالت منحازة من حيث الشكل والأداء لأنها تؤكد ـ حين دراستها ـ مركزية الفرنسية والبريطانية بما فيها أمريكا في العالم الإفريقي، وهذا معناه أن هذه اللغات الأوروبية:

أولاً: لا يمكن أن تؤدي مهمتها العلمية والثقافية من التقدم والحضارة خارجة عن إطار هذه المركزية، وهؤلاء الذين بأيديهم الأمر والنهي ـ لا يريدون لنا خيراً ولا يحبون أن نستيقظ فأنى لنا التقدم من مكان بعيد مع هذه الحالة!

ثانياً: إن دراسة هذه اللغات الأوروبية منفردة تفرض علينا الابتعاد الكلي عن لغتنا وثقافتنا وحضارتنا الذاتية بل نبذها نهائياً وهذا يؤدي إلى التيه أو التخبط في ظلمات الجهالة إلى الأبد، لأنه يفسر لنا مظاهر الاغتراب اللغوي والعقدي والثقافي والتاريخي والاجتماعي والأخلاقي والسلوكي والأيديولوجي كما نلاحظها في أوساط المجتمعات الإفريقية المغلوبة على أمر لغاتها، ولهذا ندعو ـ والله على ما نقول شهيد ـ:

إذا أردنا لأنفسنا ولأجيالنا فلاحاً ونجاة في الدنيا من الفتنة الأوروبية المعاصرة وتقدماً فعلينا من الآن أن نعتني بدراسة لغتنا وتنميتها وتطورها لنقل هذه العلوم العصرية إليها ـ الإنسانية منها والطبيعية ـ ننقلها وندرسها بلغاتنا الإفريقية لنتفوق فيها كما تفوقوا، وننجز فيها كما أنجزوا، وبهذا نكون في عداد الأحياء الذين يحسبون لهم ألف حساب.

ولسنا ندعو إلى إهمال إتقان لغات الغير التي قد تم تدوين أكثر العلوم المادية الطبيعية بها، لأن الإسلام يفرض علينا أخذها والتفوق فيها لنتجنب مكرهم وخداعهم، لأن من تعلم لغة قوم فقد أمن مكرهم، خاصة أن النقل والترجمة لن يتما ولن يؤتيا ثمارهما المرجوة إلا بإتقان اللغتين المنقول منها وإليها. لأن حاجتنا إلى معرفة اللغات الأم الأخرى أشد من أجل اللغة ذاتها لتطعيم تعليمنا الوطني شريطة أن تكون هذه اللغات في خدمة لغتنا الإفريقية وأمتنا الإسلامية.

نعم! لتكن لغتنا الإفريقية الأصيلة بفكرها وثقافاتها وحضاراتها هي الأساس المتين في تكوين عقلية شبابنا وصياغة أفكار «المتعلمين منهم خاصة» لأن الأمة تفكر بلغتها أولاً قبل أن تفكر في ثقافتها وحضارتها لأن اللغة ليست مجرد لغة للأمة فحسب، لكنها لغتها وفكرها معاً، ووعاء ثقافاتها وحضاراتها وتاريخها في آن واحد! و«اللغة» بمعناها الحقيقي هي «الأمة»! ومن تلاعب باللغة القومية فإنما يتلاعب بحياة الأمة بأسرها.

فمشكلة اللغة التي تطرح نفسها على الساحة الإفريقية عموماً، لا تتعلق بطبيعة الثقافة الأوروبية، بل المصيبة فيها كامنة في علاقتنا بهذه اللغات، وأسلوب تناولنا لها، لأننا حتى الآن لم نحدد موقفنا من هذه اللغات ولا ندري ما يجب أخذه مما يجب ترك الاقتباس منه، وهذه هي الطامة الكبرى. فإن الطلاب الأفارقة لا يذوقون عصارة الثقافات الأوروبية وشهدها الحقيقي بل يتلقون نفاياتها التي تقتل العقول، وتخدر الأفكار، وتغزو النفوس إذ لا يجدون حقائق حياتهم ومستقبل بلادهم ومصير أمتهم متجسداً في تعلم هذه اللغات، بل عكس ذلك هو الثابت تماماً.

وأملنا في الله تعالى ثم في شبابنا مستقبل الأمة أن نجد جرائدنا وصحفنا الإفريقية اليومية قد كتبت بلغاتنا الإفريقية ووسائل إعلامنا المرئية والمسموعة قد غيرت لغتها المعهودة ـ لغات الغير ـ وأن نرى رؤساءنا ووزراءنا العقلاء قد جعلوا

لغتنا الإفريقية المكتوبة رسمية في عقر ديارنا وفي المحافل الدولية وما ذلك على الله بعزيز!

وختاماً:

أسأل الله عز وجل أن يحقق آمالنا ورجاءنا في شأن القارة الإفريقية، وأن يثلج صدورنا في أمرها، وأن يجعلنا دروعاً لهذه المنطقة المباركة، وأن يجعل أبصارنا وبصيرتنا مؤيدة ومبصرة بنور الله تعالى حتى لا نكون كديك يؤذن وقدماه في نجاسة المزبلة.

وأتضرع إلى الله عز وجل أن يعطي قوس إفريقيا باريها، ويرد قياده أمرها وحكمها وسياستها إلى معدنها حتى تطلع شمسها من مطلعها، ويعيد استقرارها في نصابها حتى يرى الجيل الإفريقي الحاضر والقادم نور العلم الحقيقي والتقدم والنهضة الحقيقية غير حضارة الخمور والبارات والمخدرات.

اللهم اجعل قارة إفريقيا آمنة مطمئنة وعمرها باليسر والرخاء وسائر بلاد المسلمين.

المداخلات على بحث أ./ علي حسن كمارا

تعقيب أ. د/ تمام همام

شكراً للأستاذ علي حسن كمارا على محاضرته القيمة. من المعروف أن مشكلة اللغة ليست قاصرة على إفريقيا، فقد ضرب مثلاً بالهند وهو مثل عظيم جداً، لكني أتساءل: أليس هذا نوعاً من التفتيت أن يتكلم كل قوم بلغة من اللغات المتعددة في إفريقيا؟ فلماذا لا يقتدي غرب إفريقيا بشمال إفريقيا الذي نبذ لغاته القديمة وتحدث باللغة العربية لغة القرآن الكريم بعد دخول الإسلام لماذا لا يتأسى الغرب بالشمال ويحيي اللغة العربية هناك، لا سيما أننا نعلم أن هناك العديد والعديد من المخطوطات باللغة العربية مما يدل على أن الزعامات والشعوب الإفريقية في عصر الاستعمار كانوا يتحدثون أيضاً باللغة العربية؟

طبعاً لا بأس من إحياء اللغة المحلية، ولكن لا بد من أن تكون هناك لغة موحدة. ونحن لا نحارب على الإطلاق اللغات الأوروبية أو غيرها لأننا نستفيد من تلك اللغات.

مسألة اللغة أيضاً تعني السيادة: الاعتزاز بالسيادة، وأنت محق، حتى الرؤساء الأجانب حينما يأتون إلى بلادنا يتكلمون بلغاتهم علماً بأنهم يجيدون اللغة العربية حيث يعتبرون ذلك سيادة لهم وافتخاراً بلغتهم وتفضيلاً لها على اللغات الأخرى.

رد أ./ علي حسن كمارا

اللغة هي وسيلة من أهم وسائل الاتصال وأضرب مثالاً بنيجيريا التي تتميز بأكبر عدد سكاني وبثقل اقتصادي كبير وهي تتحدث باللغة الإنجليزية، وفي

السودان 550 قبيلة. أضرب مثلاً أيضاً في قوة الإسلام والإيمان بإيران التي تتحدث باللغة الفارسية ولا تتحدث باللغة العربية، الباكستان دولة إسلامية قوية جداً جداً تتحدث باللغة الإنجليزية والأردية، إذن، إذا كنا ـ كما اقترحت ـ سنعتمد لغاتنا الأصلية لإعادة الهوية ونتحدث بلغة غير الإنجليزية أو الفرنسية أو العربية فسوف يضيع الوقت وسوف نضيع كمسلمين سود في داخل القارة الإفريقية؛ لأن الوقت عنصر مهم في التقدم الحضاري الآن.

د./ عبد الحميد الهرامة

لي ملاحظة على ما قاله أ/ علي كمارا وإضافة بسيطة له:

فيما يتعلق بمحاولات وأد اللغة العربية في إفريقيا وإجهاض الإسلام في قلوب المؤمنين به، نجد محاولات عديدة منها جذب الأفارقة أنفسهم للنزوح إلى فرنسا، ففي الحقيقة أنا أحمل الأزهر جزءاً من المسؤولية لأن غياب رجال الأزهر عن جامع باريس الكبير يسبب مشكلة كبيرة جداً. لأنه عند إنشاء هذا الجامع كان للأزهر الشريف دور كبير في نشر الإسلام وتعليم اللغة العربية، ولكن منذ عدة سنوات غاب عن الجامع علماء الأزهر ولم يقوموا بهذا الدور. فأرى في هذه الأيام بالذات أنه من المناسب جداً أن تكون إحدى توصيات الندوة محاولة إعادة العلماء للقيام بدورهم الدعوي لنشر الإسلام في فرنسا وبخاصة أن هناك ملايين من العرب من أجناس كثيرة ويتعرضون إلى محاولات لإجهاض ديانتهم ولغتهم وشكراً.

أ. د/ السيد فليفل

لدي سؤالان للأستاذ علي حسن كمارا بعد إشادتي بإجادته اللغة العربية:

الأول: ما هي اللغة الوطنية الإفريقية التي ترشحها لغرب إفريقيا ككل؟ وأي حرف ترشحه لكتابة هذه اللغة، هل تستمر هذه اللغة على الحرف اللاتيني الآن أم تعود إلى الحرف العربي مثلما كان في القرن الماضي؟ ثم ما النتائج التي

تتوقعها أنت كواحد من أبناء المنطقة على قضية التعددية اللغوية في داخل الدولة الإفريقية؟ فأنت تطرح ما يمكن أن نسميه سياسة لغوية جديدة أعتقد أنها بحاجة إلى دراسة كبيرة لبحث مؤثراتها على بنية الدولة الإفريقية وعلى الثقافة الإفريقية من الداخل. صحيح أنك لديك الحماسة للفكرة التي طرحتها وهي حماسة تنتمي إلى روح إفريقية خالصة وشديدة التمسك بهويتها وهي روح أيضاً تستحق الاحترام.

الثاني: ما موقع اللغة العربية من السياسات اللغوية التي تقترحها؟

أ. / محمد شريف چاكو ـ تشاد

أحيي الأستاذ علي في طريقة عرضه، وكنت أتوقع منه فعلاً كما قال سابقون أن برشح لنا عدة لغات وليس لغة واحدة في غرب إفريقيا، هل نأخذ بتجربة جنوب إفريقيا أو وسط إفريقيا حيث اتخذت اللغة السواحيلية كلغة أم بجوار اللغات الأوروبية والإفريقية، فليس هذا قضاء على اللغات الأخرى.

فلدينا في غرب إفريقيا لغات منتشرة، فلغة الفولاني يتحدث بها حوالي 20 مليوناً، ولغة الهوسا يتحدث بها حوالي 40 مليوناً، واللغتان مكتوبتان سواء بالخط العربي أو اللاتيني، وترجمة تفسير معاني القرآن الكريم إلى لغة الهوسا، أي أننا وصلنا إلى مرحلة متقدمة جداً. وفي نيجيريا تصدر الصحف اليومية بلغة الهوسا. إذن عندنا اللغات ولا نعاني قلة اللغات. وهناك محاولات لكتابة كل اللغات الإفريقية من قبل الذين لا يعتبرون تعدد اللغات مأساة أو مشكلة، لأنها تحمل عادات وثقافات محلية كما قال الأستاذ سنجور ـ حتى نستفيد منها. أرجو أن يسمح لي أستاذي الدكتور باعتباري تلميذه أن أرد عليه: في تجربة شمال إفريقيا نحن كأفارقة نعتبر اللغة العربية لغة محلية من اللغات الإفريقية ولا نعتبرها دخيلة علينا حيث ولدنا ووجدنا ثقافاتنا تكتب بها، لكن محاولة سيادة اللغة العربية على حساب اللغات الأخرى قد يسبب أزمة ثقافية وأزمة سياسية، أزمات كثيرة جداً وعليه لا أعتبر تجربة شمال إفريقيا ناجحة مائة في المائة. فنحن مع

إحياء اللغات الموجودة لأنها تراث والإنسان الإفريقي يمتاز بابتداع وسيلة التفاهم سواء أكانت اللغة مكتوبة أم غير مكتوبة. إذن نحاول أن نحيي تراثنا لا أن نختار لغة على حساب اللغات الأخرى.

أ. د/ السيد فليفل

مع المحاولات الاستعمارية لقتل اللغات الوطنية في غرب إفريقيا بتسييد اللغة الاستعمارية، فأعتقد جزماً أن شعوب غرب إفريقيا لا تستطيع أن تغفل اللغة العربية لغة القرآن الكريم حيث إنها أيضاً توحد بين المسلمين جميعاً سواء في شمال إفريقيا أو غرب إفريقيا، أو المناطق الأخرى.

رد أ./ علي حسن كمارا

أشكر جميع الأساتذة الذين أثاروا الأسئلة والذين أفادوني بالكثير أيضاً وأقول إن تعدد اللغات ليس كله مساوئ، ففي غرب إفريقيا تتعدد اللغات ولكن الاختلاف بين هذه اللغات ليس كبيراً، بل على العكس يوجد تجانس بينها إلى حد كبير، إذن التقاؤها هو أقرب بكثير. اللغة الفولانية لا يتحدث بها غير الفولانيين. ولكن لغة الهوسا يتحدث بها الهوسويون وغيرهم، وكذلك لغة المادينكو يتحدث بها المادينكو وغيرهم فهما أكثر انتشاراً.

واللغة لا تقاس بعدد الناطقين بها من أبنائها وإنما تقاس بعدد الناطقين بها من غير أهلها، فيمكن أن نقول إنه يمكن لشعوب غرب إفريقيا أن تجتمع على إحدى هاتين اللغتين، ولكن ـ للأسف الشديد ـ اللغة الهوسوية كانت مكتوبة بالحروف العربية قبل أن يتسلل الأوروبيون إلى هذه المناطق والآن الهوسا مكتوبة باللغة اللاتينية. وكما تقول الوثائق وأنا شاهد عيان على هذا، تصدر الصحف والمجلات في نيجيريا بلغة الهوسا، أما في غينيا ومالي وساحل العاج، فتصدر الصحف بلغة المادينكو وهي تكتب بحروفها الخاصة بعيداً عن اللاتينية وهي حروف إفريقية خالصة، بمعنى الكلمة، وهذه اللغة أيضاً قد تُرجمت إليها معاني القرآن، وترجمت إليها جميع أمهات الكتب الإسلامية.

وكما تعرفون دخلت اللغة الفرنسية نتيجة احتكاك الإفريقيين بالفرنسيين منذ أوائل القرن الخامس عشر إلى أيامنا هذه، فنسبة الأميين مرتفعة، معنى هذا أن شعوب غرب إفريقيا متمسكة بدينها، فلا ترضى أن تستسلم للغات أعدائها، ومن هنا صار غرب إفريقيا بعيداً عن اللغة الإنجليزية واللغة الفرنسية. ومن هنا لا ننكر جهود الإسلام ولا ننكر اللغة العربية؛ لأن الإسلام وصل إلى هذه الأجزاء في أول القرن الهجري، أي منذ 1400 عام إذن فتعميمها أبلغ لأن المسلم لا يتلو القرآن إلا باللغة العربية. ونريد أن نكون كمسلمي إيران ومسلمي باكستان لهم عقيدة إسلامية قوية ويتحمسون لها، ولهم أيضاً لغتهم الوطنية، وكذلك كمسلمي شرق آسيا كلها لهم عقيدتهم الإسلامية القوية ولهم لغتهم الخاصة بهم، فهذا ما نريده.

وأقول إن اليأس مذموم في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وكذلك فإن هناك شعوباً استطاعت أن تدافع عن لغاتها أمام غزو اللغات الاستعمارية واستعادت لغتها وتقدمت بها وحققت بها ما تريد ويمكن أن نعتبرها قدوة لنا.

أشكر أساتذتنا وبخاصة أساتذة معهد البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة القاهرة لأنهم عرفونا بكثير من أمور الدول الإفريقية، فبصراحة درسنا في الأزهر وكانت دراستنا في واد وواقع الأمة الإفريقية في واد آخر، ولكن منذ أن درسنا على يد هؤلاء الأساتذة عرفنا الكثير والكثير عن إفريقيا.. والحمد لله فأقول إن اللغات التي أقترحها هي الهوسا أو المادينكو لأنها منتشرة وصالحة لكتابة جميع لغات غرب إفريقيا وصالحة لتطويرها كما فعل الأوروبيون بالنسبة للغة اللاتينية. فهاتان هما اللغتان اللتان أرشحهما إلى جانب لغة القرآن اللغة العربية ولأنها أساس التعبير عن عقيدة غرب إفريقيا الإسلامية.

الاستعمار الفرنسي والهوية العربية الإسلامية
الدوافع.. المراحل.. السمات والآثار..

أ/ محمد عاشور مهدي
مدرس مساعد علوم سياسية
معهد البحوث والدراسات الإفريقية

مقدمة

شهدت القارة الإفريقية مع إشراقة العصور الحديثة موجة من الصراع الاستعماري بعد خروج المسلمين من الأندلس. وكان الهدف من هذه الحركة هو تعقب المسلمين القادمين من الأندلس، والقضاء على آخر معاقلهم على الساحل الإفريقي، ثم إجهاض أي محاولة للتفكير في العودة إلى هذه البلاد وترتب على هذه النزوة الاستعمارية محاولة تطويق المسلمين، وذلك بالاتصال بالمملكة المسيحية في بلاد الحبشة، وأدت هذه الحركة إلى الكشوف الجغرافية التي انتهت بالدوران حول إفريقيا، والوصول إلى شاطئها الشرقي، ودخلت في صراع دموي مع الإمارات والممالك الإسلامية سواء في شمال القارة أو شرقها أو غربها[1].

كانت إفريقيا، منذ الكشوف الجغرافية، هدفاً من أهداف الدول الأوروبية في حركتها الكشفية واستمرت هذه العملية الاستعمارية في التطور والتوسع حتى تم الإطباق على القارة من كل جانب. ومع حلول القرن العشرين كانت إفريقيا فريسة الاستعمار الأوروبي ولم يتمتع باستقلاله إلا أجزاء بسيطة لا تعدو مساحتها

(1) د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي في إفريقيا، الكويت، عالم المعرفة: سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. يوليو 1989، ص 9.

8% من مساحة القارة الضخمة[1]. بيد أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الحملة الاستعمارية لم تبلغ أوجها إلا بعد مؤتمر برلين عام 1884 ـ 1885، والذي كان بمثابة الكشف السياسي لتقسيم القارة. لقد ظل الأوروبيون حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر يسيطرون فقط على أجزاء بسيطة من إفريقيا، لا تعدو السواحل وبعض الجزر البسيطة، واستمر الوضع على هذا المنوال حتى عام 1885، حيث ظل الجزء المستعمر من القارة لا يتعدى 5% فقط من مساحتها وقد أصبحت الخريطة السياسية لغرب إفريقيا موزعة على الدول الأوروبية بعد مؤتمر برلين 1885، فقد حصلت ألمانيا على الكاميرون وتوجو، واستولت إنجلترا على أربع مناطق هي سيراليون وساحل الذهب ونيچيريا وجامبيا، أما فرنسا فقد استولت على مساحة شاسعة أطلقت عليها اسم إفريقيا الفرنسية الغربية، وشملت موريتانيا والسنغال والسودان الفرنسي (مالي حالياً) والنيجر وداهومي (بنين الآن) وساحل العاج وغينيا وڤولتا العليا (بوركينافاسو)[2] وشملت الإمبراطورية الفرنسية حوالي 1,8 مليون ميل مربع، وهو ما يوازي مساحة فرنسا تسع مرات، وهي عبارة عن رقعة هائلة من الأرض، لعلها من أكبر المساحات السياسية في العالم، وتمتد من شواطئ المحيط الأطلنطي غرباً إلى نهاية الصحراء الكبرى شرقاً، وتضم إفريقيا الغربية الفرنسية أعداداً من القبائل تتكلم 120 لهجة مختلفة، وهي تنقسم إلى ثمانية أقسام إدارية كبرى هي: -

1 ـ السنغال: وفيه عاصمة إفريقيا الغربية ـ داكار ـ ومساحته 80,6 ألف ميل مربع.

(1) د. شوقي الجمل، د. عبد الله عبد الرازق: تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، الدوحة، دار الثقافة، ط 1، 1987، ص 21.

(2) المرجع السابق ص 7 ـ 11 وانظر كذلك:

J. E. Flint: Chartered Companies and The Scramble for Africa in Joseph C, Anene and Godfery Brown (eds), Africa in the nineteenth and twenteeth Centuries, (New Jersey Thomas Nelson and Sons LTd., 2nd Edition 1968) PP. 110 - 111.

2 ـ موريتانيا: ومساحتها 400 ألف ميل مربع وعاصمته سانت لويس.

3 ـ السودان الفرنسي: وعاصمته باماكو. ومساحته 450 ألف ميل مربع.

4 ـ غينيا الفرنسية: ومساحته 106,2 ألف ميل مربع. وعاصمته كوناكري.

5 ـ ساحل العاج: ومساحته 123 ألف ميل مربع وعاصمته أبيدجان.

6 ـ ڤولتا العليا: ومساحتها 105,9 ألف ميل مربع والعاصمة واجادوجو.

7 ـ داهومي: وتقع بين توجولاند ونيچيريا.

8 ـ النيجر: ومساحتها 494 ألف ميل مربع وتمتد بين حدود نيچيريا وليبيا وعاصمتها نيامي[1].

وقد شكلت الأقاليم الثمانية ما عرف بإفريقيا الفرنسية الغربية، وإضافة إليها كانت هناك أربعة أقاليم أخرى تشكل فيما بينها ما عُرِف بإفريقيا الفرنسية الاستوائية. وتمثلت هذه الأقاليم في تشاد، الجابون، أوبانجي شاري (إفريقيا الوسطى حالياً)، الكنغو الفرنسي[2].

وتسعى الدراسة إلى التعرف على الدوافع الفرنسية لاستعمار هذه المناطق والبلدان، ومراحل ذلك التوسع والاستعمار، والتعرف كذلك على سمات وملامح السياسات ونظم الحكم التي طبقتها فرنسا بالمنطقة سعياً لفهم واستخلاص تأثير هذه السياسات على الهوية الإسلامية العربية بالمنطقة، وإلى أي مدى نجحت القوى الاستعمارية في هذا السياق، وانطلاقاً مما سبق كله يمكن تقسيم الموضوع إلى المباحث التالية:

---

(1) د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم: ـ نظم الحكم الاستعمارية في غرب إفريقيا دراسة مقارنة، مجلة الدراسات الإفريقية، (معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، العددان 13، 14 لسنة 1984 ـ 1985) ص ص: 63 ـ 64.

(2) د. عبد الغني عبد الله خلف الله، مستقبل إفريقيا السياسي (القاهرة، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ط 2، 1962) ص ص 308 ـ 309.

المبحث الأول: دوافع الاستعمار الفرنسي.

المبحث الثاني: مراحل التوسع الفرنسي.

المبحث الثالث: نظم الحكم والإدارة الفرنسية: التطور.. السمات.. الآثار.

المبحث الأول

دوافع الاستعمار الفرنسي في إفريقيا

تكاد دوافع الاستعمار الفرنسي في إفريقيا أن تتشابه مع دوافع غيرها من القوى الأوروبية الاستعمارية في القارة بيد أنها تنفرد بدافع خاص أسهم في توجيه سياستها الاستعمارية نحو إفريقيا ـ وهو اضطراب دورها الإمبراطوري بين القوى الأوروبية، الأمر الذي تجلى بعد الحروب النابليونية 1814 وبعد حرب 1870 ضد ألمانيا.

أولاً: العوامل الدولية الدافعة للاستعمار الفرنسي

استطاعت فرنسا في تاريخها الاستعماري الحديث أن تكوّن إمبراطورية كبرى في العالم الجديد ـ كندا الكاريبي ـ وفي الهند وجزر المحيط الأطلنطي. بيد أن تلك الإمبراطورية التي بدأت في القرن السابع عشر قد تداعت بعد هزيمة فرنسا على إثر حروب نابليون بونابرت 1814[1].

وهكذا فبعد هذه الحروب، وإعادة تقسيم أوروبا في مؤتمر فيينا عام 1815 صارت فرنسا في حالة شديدة من القلق والتوتر الداخليين. وعانى الشعب الفرنسي من ويلات هذه النكسة فبدا لساستها أن البحث عن مجال الاستعمار بعيداً عن أوروبا كفيل بتعويض خسائر فرنسا والحصول على مواقع استراتيجية

(1) د. إلهام محمد ذهني، جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي 1850 ـ 1914 (الرياض، دار المريخ للنشر 198) ص 59.

تدعم سياستها الإمبراطورية، هذا بالإضافة إلى شغل الشعب الفرنسي وتوحيده خلف هدف قومي يمكنه من اجتياز محنته[1]. وقد بدت إفريقيا بوصفها المجال الأمثل لعمل السياسة الاستعمارية الفرنسية في تلك المرحلة ولا سيما بعد إصدار مبدأ مونرو 1833 الذي حظرت بموجبه الولايات المتحدة الأمريكية على القوى الأوروبية التدخل بأي شكل في شؤون الأمريكتين.

لقد بدأت فرنسا توجهها نحو إفريقيا باحتلال الجزائر عام 1830، بيد أن نشاطها في الجزائر لم يقابله نشاط مماثل في غرب إفريقيا وأن هذا الوضع قد استمر حتى الخمسينيات فلم تتخذ فرنسا سياسة توسعية في غرب إفريقيا إلا بعد مجيء نابليون الثالث 1848 ـ 1870. وبهزيمة فرنسا من ألمانيا 1870، انعكس ذلك على النفوذ الفرنسي في غرب إفريقيا وتمثل ذلك في هجر فرنسا لمنشآتها وسحب فرقها العسكرية، ورغم هذا لم تلبث فرنسا أن عادت إلى التوسع بعد فترة وجيزة من الحرب السبعينية وذلك بفعل الرغبة في تعويض البلاد عن فقدان الإلزاس واللورين.

لقد اختلفت الآراء حول سبل تحقيق هذا الغرض، وكان مفكرو فرنسا وقادتها يبحثون عن كل وسيلة يمكن أن تسترد بها بلادهم كرامتها باستعادة الإلزاس واللورين ولم يكن أمام فرنسا سوى القوة لاستردادهما، لكن عجز الحكومة الفرنسية ـ خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن التاسع عشر ـ عن تحديد زمن معين لتحقيق هذا الهدف القومي قد أثار بلبلة في نفوس الشعب واضطراباً في تفكيره السياسي وشعر الشعب الفرنسي بحالة من الضياع السياسي فظهرت آراء نادت بأن استرداد الإلزاس واللورين يأتي في المرتبة الأولى ويعد أهم من الحفاظ على الإمبراطورية الفرنسية الواسعة وأن توزيع الجيوش الفرنسية

---

(1) Roland Oliver and J.D. Fage: A Short History of Africa (London, Rex Collings 1974) P. 152.

وانظر د. شوقي الجمل، عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص 15.

على المستعمرات في الشمال الإفريقي يقضي على أمل فرنسا في استرداد الإقليمين وأنه من الأجدى تحجيم الإمبراطورية وتركيز الجيوش للانتقام من ألمانيا، وكان «كليمنصو» هو أهم مؤيدي هذا الرأي.

بيد أنه لم تلبث أن ظهرت آراء أخرى نادت بأن المجال المناسب لتعويض فرنسا هو التوسع الاستعماري في إفريقيا وذلك لصرف أنظار الشعب الفرنسي ـ من جديد ـ عن القارة الأوروبية في ذلك الوقت الذي لا تستطيع فرنسا تحقيق هدف الانتقام من ألمانيا، والجدير بالذكر أن الأخيرة لم تقف في وجه التوسع الاستعماري الفرنسي في إفريقيا بل شجعته وذلك لصرف الأنظار عن الإلزاس واللورين ولإشعال الصراع الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا. وقد جاء تعيين «جول فري» في رئاسة الحكومة بمثابة تأكيد لهذا الرأي والشروع في تنفيذه مما كان له أثر كبير في تنشيط عملية التوسع الاستعماري. ذلك أن فرنسا عندما أرادت استئناف نشاطها الاستعماري من جديد بعد الحرب السبعينية لم يعد هذا النشاط قاصراً على السنغال والمناطق الداخلية فيها وإنما شمل معظم الغرب الإفريقي وساحل غينيا[1].

ثانياً: الدوافع الاقتصادية

قد تعتبر هذه الدوافع هي الأهم في دفع الأوروبيين للاستعمار في إفريقيا، فقد ترتب على الثورة الصناعية في أوروبا إحداث تغيير في حجم الإنتاج وبالتالي كان لا بد من أسواق لتصريف هذا الإنتاج ثم مناطق للحصول على المواد الخام الداخلة في الصناعة[2] وقد وجدت الدول الصناعية في إفريقيا مجالاً طيباً لنشاطها حيث تتوفر المواد الخام الزراعية والمعدنية والسكانية بالإضافة إلى

(1) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص ص 59 ـ 60.

(2) المرجع السابق، ص 59 ـ 67 وانظر كذلك: د. زاهر رياض: استعمار إفريقيا (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1965) ص ص 153 ـ 154.

الأسواق الواسعة لتصريف الفائض من منتجاتها. وقد ظهرت هذه السياسة الاستعمارية الاستغلالية بوضوح في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر حين انتقلت مقاليد الأمور في الدول الكبرى الصناعية إلى طبقات التجار والرأسماليين فأصبحت الأراضي التجارية والصناعية والمالية ذات تأثير كبير وملموس في سياسات هذه الدول. وقد برزت ظاهرة تأسيس الشركات التجارية التي تمارس نشاطها في القارة مندفعة لاستنزاف مواردها وكانت الشركات التجارية في الحقيقة، رائدة لحكوماتها في عملية الاستعمار وقد عبر عن ذلك بوضوح «جول فري» رئيس الحكومة الفرنسية في عام 1895 في تصريح له في البرلمان الفرنسي فذكر أن شعوب أوروبا تطمع في الاستيلاء على مستعمرات لها في إفريقيا لتحقيق أهداف ثلاثة هي:

- الحصول على خامات المستعمرات.

- الاستحواذ على أسواق لتصريف ما تنتجه من مصنوعات.

- اتخاذ المستعمرات ميادين لتستقر فيها رؤوس الأموال الفائضة[1].

وقد لاقت آراء فري قبولاً من بعض أعضاء البرلمان مما كان له أثر كبير على السياسة الفرنسية حيث عبر عن رأيه بالنسبة للتوسع الفرنسي بقوله «لسنا فلاسفة وإنما رجال عمل نريد لمستعمراتنا التوسع والقوة ولذلك يجب علينا التصرف عملياً وفعلياً»[2].

ولتحقق الدولة المستعمرة أهدافها الاستغلالية حرصت على:

---

(1) د. شوقي الجمل: الاستعمار الأوروبي لإفريقيا في (الجمعية الإفريقية محاضرات الدورة الإعلامية التثقيفية عن إفريقيا خلال الفترة من 22/ 11/ 86 - 25/ 12/ 1986 القاهرة: الجمعية الإفريقية 1987) ص ص 56 - 57.

(2) د. إلهام ذهني: مرجع سابق، ص 67.

ـ أن تبقى المستعمرات بلاداً غير صناعية.

ـ ألا يكتسب أبناء المستعمرات الخبرة الفنية التي تعينهم على تنمية صناعاتهم الوطنية.

ـ التحكم في أسعار المواد الخام التي تنتجها المستعمرات لتصل إلى أماكن التصنيع في الدول الكبرى بأقل سعر ممكن.

ـ الاحتفاظ بمستوى أجور العمال المنخفض في المستعمرات[1].

ثالثاً: الدافع الديني ـ الحضاري

كان هذا الدافع من الدوافع المهمة وراء تعقب البرتغاليين للعرب الفارين من الأندلس نحو الثغور الإفريقية التي استقروا فيها وكانت تساندهم قبل طردهم من الأندلس. وقد باركت البابوية الحركات الاستعمارية المبكرة التي قامت بها البرتغال وإسبانيا في هذا السبيل ويرتبط بالعامل الديني وراء تحرك الأوروبيين تجاه القارة الإفريقية اتجاه الجمعيات الدينية الأوروبية التابعة للمذاهب المختلفة التي نتجت عن حركة الإصلاح الديني في أوروبا للتبشير بالمسيحية بين القبائل الوثنية، وقد اتخذ هذا الهدف الديني لتبرير الاستعمار واشتهر منهم في هذا المجال أسماء عديدة ـ منها مثلاً الكاردينال الفرنسي لافيجيري (Lavigere) وقد كثرت في كتابات هؤلاء وأقوالهم الأحاديث عن واجب الرجل الأبيض أو الأب الأبيض (White Father) تجاه الأفارقة[2].

لقد بررت الحكومة الفرنسية استعمارها باتخاذ شعار نقل الحضارة إلى

---

(1) د. شوقي الجمل، مرجع سابق، ص 56 وحول الأهداف الاقتصادية للاستعمار وسبل تحقيقها والآثار الاقتصادية للاستعمار انظر:

A. Adu. Boahen: Colonilism in Africa its Impact and Significans in A. Adu Boahen (ed) General History of Africa: Africa Under Colonial Domination 1880 - 1935. Heinemann California Unisco 1985) P. 795 - 805.

(2) د. شوقي الجمل، مرجع سابق، ص 51.

الشعوب الأخرى وكانت تلك الحضارة تعني تحويل السكان إلى الديانة المسيحية ونشر الثقافة الفرنسية(1).

وهكذا، وتحت ستار نشر المسيحية في الأجزاء المكتشفة حديثاً، وتحت شعار إدخال المدنية الأوروبية في المناطق الإفريقية، وتحت شعار النظريات الإنسانية والقضاء على تجارة الرقيق تحولت هذه البعثات التبشيرية إلى النشاط الاستعماري بل ومارس رجال التبشير مهمة الكشف والتبشير في آن واحد، فكان التبشير ملازماً للكشف والاستعمار(2).

وخلاصة القول إن العامل الديني كان من دوافع الاستعمار الأوروبي لإفريقيا كما كان ستاراً تخفت خلفه جماعات التبشير ورجال الاستكشاف في

(1) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 60 وانظر كذلك بصفة عامة عن الدوافع الاستعمارية د. حورية مجاهد: الاستعمار كظاهرة عالمية (القاهرة: عالم الكتب، 1985) ص ص 63 - 64. وحول الفروض الكامنة وراء الاستعمار الفرنسي وجوهره انظر:

W. E. F Ward, Colonial Rule in West Africa, in Anene and Brown (eds)., OP. Cit PP. 317 - 361.

وانظر في نظرة فرنسا لسمو ثقافتها على ما عداها ورسالتها الحضارية:

J. Gus Liebenow: African Politics: Crises and Challenges, (U. S. A. Indiana University Press 1986) P. 18, PP. 28 - 30.

(2) مما تجدر الإشارة إليه أن النظرة للبعثات التبشيرية المسيحية لم تكن واحدة في كافة المناطق الإفريقية ويرى بعض الباحثين أنه يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات في هذا الصدد، **الأول** ينظر للبعثات التبشيرية على أنها تابع وخادم للاستعمار الأوروبي، **الثاني** يذهب إلى اعتبارها نصير وسند المقهورين في المستعمرات الإفريقية، **الثالث** اتجاه توفيقي ينظر للبعثات التبشيرية في إطار علاقاتها وتأثيرها على الصعيد الوطني وبالتالي لا يخرج عن الاتجاهين السابقين، انظر في ذلك تفصيلاً:

E. A. Ayandele: External on African Society in Anene and Brown (eds) OP. Cit PP 137: 147.

وانظر كذلك حول علاقة المبشرين بالمستعمر، دونالد. ل. وايدنر، تاريخ إفريقيا جنوب الصحراء، ترجمة علي أحمد فخري د. شوقي الجمل، القاهرة: مؤسسة سجل العرب 1976، ص ص 201 - 202.

محاولة للتوسع والتوغل والسيطرة على القارة بحجة نشر الحضارة والديانة المسيحية وتمدين الأفارقة ونسيت هذه الشعوب الأوروبية أن لإفريقيا حضارتها ومكانتها وكذا للدول الإسلامية فيها دوراً خاصاً وحضارة لا تنكر[1].

رابعاً: دافع الرق[2]

كان الدافع لحركة الاستكشافات الجغرافية الوصول إلى الشرق للحصول على بضائعه التي كانت مطلوبة في أوروبا لذا اهتمت البرتغال التي افتتحت صفحة الاستعمار بإنشاء مراكز تجارية على ساحل إفريقيا الغربي وانتهى بهم المطاف إلى أن اكتشفوا طريق رأس الرجاء الصالح المؤدي إلى الشرق. لذا فقد أطلق على الاستعمار البرتغالي في ذلك الوقت اسم استعمار البهار، لكن الأمر تحول بسرعة فأصبحت السلعة الأكبر تداولاً والمطلوبة هي الرقيق الإفريقي، والبرتغاليون هم مؤسسو مدرسة الرق في العصر الحديث[3] فهم الذين افتتحوا هذه الصفحة في العلاقات بين أوروبا وإفريقيا فأقاموا سوقاً كبيراً في لشبونه وظلوا لمدة طويلة يحتكرون هذه التجارة وزاد الأمر سوءاً بعد كشف أمريكا وظهور الحاجة الماسة للرقيق لاستغلال العالم الجديد وكانت البرتغال تسد حاجة الدول الأخرى من هذه السلعة واضطرت لأن تسلح أتباعها بالبنادق لمساعدتهم على عمليات القنص مستخدمين الأسلحة النارية[4].

---

(1) Ayandele., OP. Cit, P 134 وأيضاً Oliver and Fage, OP. Cit, PP. 88: 92.

(2) عالجت العديد من الكتابات عامل الرق ودوره في استعمار القارة واستنزافها. على أن الموضوع يخرج عن تناول تلك الظاهرة تفصيلاً لذا تقتصر الإحالة على معالجات موجزة للموضوع بما يخدم الهدف من الدراسة، انظر على هذا الأساس: Ibed, PP. 127 - 135، وانظر تفصيلاً في: J. C. Anene: Slavery and the Slave trad in Anene and Brown (eds). PP. 98 - 101.

(3) وايدنر، مرجع سابق، ص ص 45 ـ 68.

(4) Anene, OP. Cit PP. 100 - 101، وانظر أيضاً د. شوقي الجمل. د. عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص 14.

اتسعت التجارة وصارت سواحل القارة غرباً وجنوباً وشرقاً موارد لا تنضب للرق الذي يشحن إلى العالم الجديد «الرحلات» وبدأت عملية استعمار ديموجرافي لإفريقيا، وقد زاد الطين بلة انتشار التجارة بشكل موسع ودخول دول أوروبية جديدة في هذا المجال.. هولندا وإنجلترا وفرنسا. وأنشئت الأساطيل لهذا الغرض وانتظمت الرحلات من غرب أوروبا إلى غرب إفريقيا ثم إلى العالم الجديد وأخيراً أوروبا ثانية حاملة عائد بيع هذا الرقيق في شكل مواد خام للمصانع الأوروبية.. حتى قيل إن الرقيق الإفريقي كان وقود المصانع المذكورة[1].

كسدت هذه التجارة خلال الحرب الأمريكية نسبياً، لكن عاودها الانتعاش بعدها حتى أصبح عدد مراكز تجارة الرقيق في عام 1791 أربعين مركزاً كان بينها للبريطانيين أربعة عشر مركزاً، وثلاثة فرنسية، وخمسة عشر هولندية، وأربعة برتغالية، ومثلها دنماركية. وقد نقلت هذه المراكز في سنة 1799 ثمانية وثلاثين ألفاً للمراكز البريطانية وعشرين ألفاً للفرنسية وتوزعت بضعة آلاف أخرى على باقي الدول.

لقد وضع لويس الرابع عشر قانوناً خاصاً تضمن أحكاماً بشأن معاملة الرقيق لكن القانون شيء والمعاملة شيء آخر، فلقد كانت معاملة الرقيق في الأملاك الفرنسية سيئة واستمرت هذه التجارة طيلة ثلاثة قرون ونصف حتى بدأ رجال الحركات الإنسانية يشعرون بتلك الإهانات التي توجه إلى الجنس البشري، وقامت حركات لمكافحة الرق وتزعمت بريطانيا هذه الحركة وتمخضت جهود الإنجليز عن إصدار القرارات لمنع الرق وإعادة توطين الأفارقة مرة ثانية في القارة، وسارت دول أوروبا على نفس هذا النمط[2].

---

(1) د. زاهر رياض، مرجع سابق، ص 72: 73 وانظر: Anene. OP. Cit P. 101.

(2) Ibid, PP. 103 - 105، وايدنر، مرجع سابق، ص 69 وما بعدها وانظر أيضاً، Oliver and Fage, op. Cit, PP. 130 - 135.

وفي فرنسا كان إصدار إعلان حقوق الإنسان خلال الأيام الأولى من الثورة في سنة 1789 يعني مساواة جميع البشر ولكن الجمعية الوطنية لم تلبث أن أصدرت في سنة 1793 قراراً بأن مثل هذه القرارات لا تسري على المستعمرات الفرنسية، ونتيجة للاضطرابات الناجمة عن عدم المساواة والاضطهاد، لم تملك الجمعية التشريعية إلا أن تصدر قراراً يمنح الزنوج الذين ولدوا بالمستعمرات الفرنسية حق التمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها الفرنسيون سواء بسواء بل وأعطاهم حق الجلوس في المجالس التشريعية سواء في فرنسا أو المستعمرات.

وفي أيام نابليون أعطيت جزيرة سان دمنجو دستوراً مستقلاً عن الدستور الفرنسي كما نصت القوانين الفرنسية على مساواة جميع الفرنسيين أمام القانون كما أصدر نابليون خلال حكم المائة يوم قراراً بتحريم تجارة الرقيق فكان هذا بمثابة نهاية لهذه التجارة في الأملاك الفرنسية، وتأكد هذا الإلغاء في مؤتمر باريس الثاني عام 1815. وبرغم ذلك ظل الفرنسيون يمارسون هذه التجارة أيضاً وينقلون الرقيق من الأملاك البرتغالية حتى كانت سنة 1864 حين أصدر نابليون الثالث مرسوماً جديداً بالإلغاء ومع ذلك ظلت التجارة تجري عن طريق التهريب خمس عشرة سنة أخرى[1].

لقد بدأت القوى الأوروبية ـ تحت ستار الرق ـ التوغل في القارة الإفريقية. وباسم محاربة الرقيق، وجدت هذه القوى ذريعة للتوغل في القارة وصارت عملية القضاء على الرقيق بداية لاستعمار القارة بمواردها البشرية والطبيعية. وبعبارة أخرى كانت تجارة الرقيق من أهم الدوافع نحو الاستيطان والتوسع في القارة في أوائل القرن السادس عشر وكان احتكار هذه التجارة ونقلها للعالم الجديد حجة الأوروبيين ودافعهم للتوسع في القارة حتى بعد القضاء على هذه التجارة وبعد اكتشاف مناطق القارة الداخلية صارت عملية إلغاء الرق وسيلة نحو الاستعمار الأوروبي للقارة.

---

(1) Idem وكذلك Anene, OP. Cit PP. 105 وانظر د. زاهر رياض، مرجع سابق ص 80 ـ 81.

خامساً: دوافع استراتيچية

من الدوافع الأخرى التي دفعت الدول الأوروبية لاستعمار مناطق خاصة في القارة الموقع الاستراتيچي لهذه المناطق الإفريقية لا سيما في ظل التنافس الاستعماري بين القوى الأوروبية. فموقع مصر على البوابة الشمالية الشرقية من القارة، وفي الطريق الملاحي المهم بين البحر المتوسط والبحر الأحمر ـ خاصة بعد فتح قناة السويس للملاحة عام 1869 ـ كان ذلك وراء الاحتلال الإنجليزي لمصر لإدراكهم أهمية موقعها هذا في الصراع الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا، ونفس الشيء فيما يتعلق بمنطقة «الكاب» بموقعها الفريد في الطريق الملاحي ـ رأس الرجاء الصالح ـ بين الغرب والشرق. فقد تمسكت إنجلترا في مؤتمر ڤيينا 1815 بهذه المنطقة وأصرت على عدم ردها لهولندا واضطرت الدول لإقرار ذلك[1].

لقد كان الصراع الاستعماري أحد دوافع فرنسا للسيطرة على دول المغرب العربي تعويضاً عن فقدان مركزها في مصر بفعل الاحتلال البريطاني، ولاتجاهها للتواجد على السواحل الإفريقية الغربية للحد من السيطرة البريطانية على هذا الطريق البحري المهم.

سادساً: دوافع استيطانية

بعد أن مرت القارة الإفريقية بمراحل الكشف الساحلي ثم الكشف الاستغلالي والاستعماري ظهرت الدول الأوروبية كمورد لتصريف الفائض من أبنائها الزائدين عن حاجة بلادهم وأصبحت القارة الإفريقية هدفاً لجماعات كثيرة نزحت إلى القارة بغية الاستقرار والاستيطان خصوصاً في المناطق المرتفعة والتي تتلاءم مع حياة الأوروبيين فكان جنوب القارة ملجأ أساسياً لأعداد كبيرة من

---

(1) د. شوقي الجمل، د. عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص 15، وانظر د. شوقي الجمل، مرجع سابق، ص 54.

الأوروبيين لا يزالون يسيطرون على دفة الأمور الفعلية والاقتصادية في هذا الجزء من القارة. كذلك وجد الأوروبيون في شرق القارة وخصوصاً في مرتفعات كينيا مجالاً آخر للتوسع والاستقرار الاستيطاني، وهكذا وجدت دول أوروبا في بعض أجزاء القارة ذريعة للسيطرة على مناطق منها[1].

وبالنسبة لفرنسا فقد تعاملت مع مستعمراتها الإفريقية ـ الإمبراطورية الثانية ـ بشكل يتجاوز وضعها كمستعمرات وإنما اعتبرتها جزءاً من فرنسا الأم وما ينطوي عليه ذلك من ضم وإلحاق واستيطان. وكان ذلك بفعل الإمبراطورية الأولى التي تداعت فضلاً عن فقدان الإلزاس واللورين.

ولم يكن هدف الاستيطان سياسياً فحسب، بل إنه كان اقتصادياً، ذلك لأن الدول الأوروبية استفادت من هذه المستوطنات بما فيها من مواد خام لازمة وبما تقدمه من وسائل العيش في بلادهم، بالإضافة إلى استغلال هذه المناطق لصالح دولهم ناهيك عن اعتبار هؤلاء السكان عملاء ينفذون سياسة بلادهم وليس أدل على ذلك من أن تجار فرنسا هم الذين حفظوا بقاءها وتواجدها في غرب إفريقيا بعد انهيار الإمبراطورية الأولى.

لقد تشابكت هذه الدوافع وتداخلت مع بعضها البعض لدرجة أنه يصعب التمييز بينها فهي عوامل تواكبت وتلازمت في القارة. فارتبط التبشير بالقضاء على الرق. وارتبط باستكشاف داخل القارة واستعمار أجزائها. واقترن الاستيطان بعملية السيطرة والحاجة إلى الاستقرار لاستغلال الموارد الإفريقية وكانت الدول الاستعمارية تبحث عن كافة الوسائل التي تسهل لها عملية السيطرة بغض النظر عن النتائج التي تتمخض عن هذه السيطرة وعلى أساس وضع اعتبار لادعاءات الدول الأخرى المتنافسة عليها.

(1) د. شوقي الجمل، د. عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص 17.

المبحث الثاني

الاستعمار الفرنسي والمقاومة الإسلامية في غرب إفريقيا

أولاً: التغلغل الفرنسي في إفريقيا

بدأت علاقات فرنسا بغرب إفريقيا في القرن السابع عشر بقصد الاتجار في الرق، وتأسست شركة السنغال الملكية في عام 1697 واتخذت من «سانت لويس» مقراً لها ولكن لم يبدأ التوغل الفرنسي في الداخل إلا في القرن التاسع عشر عندما فكرت فرنسا في توجيه أنظار الشعب إلى النشاط الاستعماري ولتعويض ما فقدوه أثناء الصراع مع أوروبا وتحولت منطقة السنغال من مجرد محطة إلى مستعمرة حقيقية لكن الهزائم التي منيت بها فرنسا في حرب السبعين عرقلت من هذه المسيرة إلى حين[1]. فقد انعكست آثار الهزيمة على النفوذ الفرنسي في غرب إفريقيا وقد تمثل ذلك في هجر فرنسا لمنشآتها وسحب فرقها العسكرية فانسحبت من مستعمرة السنغال، وهي المستعمرة الرئيسية في غرب إفريقيا، وهجر المنشآت الخاصة بها في منطقة خليج غينيا وانكمش النفوذ الفرنسي في منطقة غينيا الساحلية؛ أي في منطقة أنهار الجنوب. وقد نتج عن انسحاب الفرق الفرنسية من ساحل غينيا وخاصة في منطقتي ساحل العبيد وساحل العاج أن بدأت بريطانيا في مد نفوذها إلى هذه المناطق ولقد استمر الوجود الفرنسي فقط بفضل جهود بعض التجار الفرنسيين ومن خلالهم استطاعت فرنسا أن تستعيد نفوذها مدعية حقها التاريخي في المنطقة[2].

وفي عهد الجمهورية الفرنسية الثالثة توجهت الحملات الفرنسية إلى غرب إفريقيا واستطاعت فرنسا بعد فترة وجيزة أن تكون مستعمراتها هناك وأطلقت عليها اسم إفريقيا الفرنسية وتضم مستعمرات السنغال وموريتانيا وغينيا والسودان الفرنسي وساحل العاج وڤولتا العليا وداهومي والنيجر.

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 63.

كانت فرنسا أكثر اتصالاً بتجارها وشركاتها فكانت تشرف على أعمالهم وتعين لهم القناصل الذين كانوا يستعملون نفوذهم من أجل عقد المعاهدات مع الملوك الوطنين ورؤساء القبائل.

لقد وقعت مراكز فرنسا على ساحل إفريقيا الغربي في يد بريطانيا خلال الحروب النابليونية التي استمرت بين سنتي 1795 و1814 ولكنها أعيدت إلى فرنسا بعد مؤتمر ڤيينا 1815 وأخذت فرنسا توثق إشرافها على هذه المراكز فترسل موظفين من قبلها ليتوصلوا إلى الزعماء لعقد المعاهدات التجارية على نحو ما كانت تفعل من قبل وقد رضي بعض الزعماء والملوك الوطنيين في بعض هذه المعاهدات أن يضعوا أنفسهم تحت حماية فرنسا لا لشيء سوى أن تتيح لهم هذه الحماية طلب السلاح من أجل التغلب على القبائل الوطنية الأخرى وظلت هذه السياسة تسير بطيئة في أول أمرها حتى منتصف القرن. وفي سنة 1854 عين الجنرال «فيديرب» حاكماً على إقليم السنغال فكان أول من اتجه بكل قوته إلى تدعيم هذه المراكز وإلى مد نفوذ دولته إلى الداخل وفتح الطريق إلى حوض النيل ونجحوا في ذلك إلى حد كبير[1]. نجح «فيديرب» في التوغل إلى الداخل وفتح الطريق إلى حوض النيجر ولم يكن الطريق سهلاً لكنها كانت مناطق وعرة. كانت مناطق إسلامية تؤمن بأن هذا الغازي كافر ولا بد من مقاومته. ومن ثم دارت حروب طويلة بين المسلمين والفرنسيين في هذه الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا وظهر رجال وفقهاء استطاعوا أن يكبدوا الفرنسيين خسائر فادحة واضطروا فرنسا في مرات عديدة أن ترسل التعزيزات وأن تغير القيادات وأن تعقد اتفاقيات الهدنة مع هؤلاء الزعماء المسلمين[2].

---

(1) د. زاهر رياض، مرجع سابق، ص 157 ـ 158.

(2) حول الجهاد الإسلامي في هذه المناطق انظر: د. عبد الله عبد الرازق، المسلمون والاستعمار.. مرجع سابق، ص 80 ـ 89، وانظر حول الحركات الإسلامية الجهادية نشأتها وتطورها في المرحلة السابقة على الاستعمار: =

ثانياً: المقاومة الإسلامية بقيادة الحاج عمر الفوتي

يعد الحاج عمر الفوتي التكروري من أبرز الزعماء الذين أسهموا بشكل فعال في مقاومة التوسع الأوروبي. لقد سيطر على معظم أعالي نهر السنغال ووصل نفوذه إلى باكل وكان يأمل في الحصول على أسلحة من الفرنسيين بتحسين علاقاته معهم فكان على استعداد للموافقة على تسهيل تجارة الفرنسيين عبر إمبراطوريته حتى لا يهاجموه من المؤخرة إذا ما انشغل في حروب مع القبائل الأخرى والإمارات الوثنية. وقال الحاج عمر في لقاء مع بعض المسؤولين الفرنسيين إنه يرغب في السلام ويكره الظلم وإن على الفرنسيين دفع الجزية إليه ليتمكنوا من المتاجرة في أمان، وإنه بعد أن يصبح حاكماً على إمبراطورية تضم الممالك والقبائل المجاورة له فسوف ينظم الدولة وتسود علاقات الود مع الفرنسيين في «سانت لويس» بالسنغال. بيد أن هؤلاء لم يهتموا باقتراحاته لعدم رغبتهم في دفع جزية لأي حاكم مسلم محلي، فضلاً عن تخوفهم من خطر توسعاته في غرب إفريقيا. ذلك أن قوات الحاج عمر بعد أن اكتسحت كاسو وباماكو اخترقت طريقها إلى كارتا مقتربة من المركز الفرنسي في باكل على نهر السنغال. لقد وجدوا فيه خصماً عنيداً فرفضوا إعطاءه الأسلحة أو تقديم المساعدة الفنية لجيشه فكان ردهم بالرفض على طلب الأسلحة سبباً في فتور العلاقات وقام الحاج بمقاطعة المرور في حوض نهر السنغال الأعلى بل حاول التحرك ضد المركز الفرنسي المجاور له فكان هذا بداية مرحلة من الصراع بين الحاج عمر والقوات الفرنسية(1).

لقد واجه الفرنسيون خطر الحاج عمر ونفوذه الواسع على مسلمي غرب

= J. O Hunwick: The Nineteenth - Century Jihads in Anene and Brown (eds)., OP. Cit P. 305.

وانظر كذلك: د. شوقي الجمل، عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق ص 80.

(1) د. عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص 80 وما بعدها.

إفريقيا من خلال معاهدات وتحالفات مع القوى المعادية له من ناحية، وإنشاء العديد من الحصون الفرنسية لتدعيم مركز فرنسا وتأمين حدودها في غرب إفريقيا. وقد آتت هذه الحصون ثمارها لمنعها الحاج عمر من توسيع دائرة نفوذه على حساب الممتلكات الفرنسية في السنغال. ومن ناحية أخرى لم تلبث هذه السياسة أن آتت أكلها بنجاح القوى المناوئة للحاج عمر في القضاء عليه عام 1864 حيث خلفه ابنه أحمد ليواصل جهود والده ضد الفرنسيين[1]. لم يدخل الفرنسيون في مواجهة مباشرة مع الحاج عمر لشعورهم بأن الخطر الأكبر الذي يهدد مستعمرة السنغال جاء من الشمال أي من إغارات القبائل الموريتانية المتكررة التي وصلت إحدى غاراتها إلى سانت لويس نفسها. ومن ثم اعتمد فيديرب على الحملات العسكرية ضد الإمارات الموريتانية بين الحين والآخر كما اتجه لاقتلاع نفوذ القبائل الموريتانية على مسلمي السنغال. وقد بقيت المعاهدات التي عقدها مع القبائل المذكورة ـ لا سيما معاهدة 1858 ـ مع محمد الحبيب زعيم قبائل التوارزة والتي تنازل بموجبها عن الأقاليم الواقعة جنوب نهر السنغال واعترف بالحماية الفرنسية على المنطقة[2] ولتتفرغ فرنسا للمواجهة المباشرة مع وريث الحاج عمر الشيخ أحمد حاكم التوكولور.

كانت السياسة الفرنسية نحو إمبراطورية التوكولور التي اعتمدها بيردي ليل حاكم السنغال تهدف إلى الضم الكامل داخل النظام الاستعماري الفرنسي ومن ثم بدأ التوسع التدريجي في مناطق الشيخ أحمدو.. ولما احتل الفرنسيون مدينة باماكو لم يعارض الشيخ هذا الأمر رغم أنه يمثل تهديداً لمدينته وعاصمته ولم يحاول التعرض للقوات المسلحة المارة عليه. ولعل السر في ذلك هو الضعف الذي انتاب الإمبراطورية بسبب الانقسام الداخلي وبالتالي حقق الفرنسيون عملياتهم في التوسع بشكل سريع لا سيما بعد مؤتمر برلين الذي اشترط الاحتلال

(1) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 90 ـ 95 وانظر، Hunwick, OP. Cit, PP. 303 - 305.
(2) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 85 ـ 88.

الفعلي لأي منطقة قبل إعلان الادعاء عليها مع إخطار الدول الأخرى الموقعة على ميثاق المؤتمر. فلقد سارعت فرنسا لبسط سيطرتها على الممالك والإمبراطوريات الموجودة في غرب إفريقيا قبل قدوم قوى أوروبية أخرى للمنطقة.

ولقد كان رد المسلمين عنيفاً في مواجهة التوسع الفرنسي حيث هاجمت قوات الشيخ أحمدو قوافل الفرنسيين المتجهة إلى مادينا وأدرك القائد الفرنسي فري أن حرباً شاملة لا بد من أن تحدث لا محالة ورغم سقوط عدد كبير من المدن في الإمبراطورية تحت قبضة السيطرة الفرنسية ورغم تخلي جنوده عن مواصلة النضال ورغم نفاد السلاح والذخيرة فقد ظل الشيخ صامداً للنهاية حين استطاع الفرنسيون حسم المعركة لصالحهم في إبريل 1893 بفضل التفوق الحربي ليتم الاستيلاء على إمبراطورية توكولور(1).

لقد واجهت القوات الفرنسية في غرب إفريقيا في تلك الأثناء واحدة من الحركات الإسلامية التي لعبت دوراً مهماً في مقاومة الوثنيين في منطقة سانجامبيا. تلك الحركة التي قادها شيخ من شعب السراكولا يدعى محمد الأمين، ذلك الشيخ الذي حاول استعادة مكانة هذا الشعب أيام إمبراطورية غانا الإسلامية بالإضافة لمحاولته نشر الدين الإسلامي بين سكان تلك المنطقة من غرب إفريقيا.

كان الفرنسيون قد خططوا لهزيمة الأمين وقواته، بعد جولات عديدة حقق فيها النصر عليهم، باستخدام الوسائل الدبلوماسية والعسكرية فاتسعانوا بقوات الشيخ أحمدو لمحاربة الأمين فيما كان من أهم أسباب القضاء على المقاومة الإسلامية المنقسمة على نفسها.

---

(1) د. عبد الله عبد الرازق، المسلمون والاستعمار. مرجع سابق، ص 99 ـ 114 وانظر Hunwick, OP. Cit, P. 30.

وفي ديسمبر 1887 نجحت القوات الفرنسية في القضاء على الأمين الذي كان قد أرهقها إلى حد كبير بسبب حرب العصابات[1].

ثالثاً: المقاومة الإسلامية بقيادة ساموري توري

واجهت القوات الفرنسية أثناء توجهها للسيطرة على غرب إفريقيا ـ النيجير تحديداً ـ واحداً من أشهر أعلام الصراع من أجل التحرر للشعوب المقهورة في إفريقيا وهو «ساموري توري» زعيم الماندنجو الذي كوّن دولته في أعالي النيچر وسعى للتوسع شمالاً نحو منطقة ثنية النيجر بعد أن استولى على الضفة اليمنى للنهر، ولذلك كان من الطبيعي أن يصطدم مع الفرنسيين الذين سعوا للسيطرة على المناطق الداخلية في غرب إفريقيا تمهيداً لإقامة إمبراطوريتهم التوسعية واحتدام الصراع بين الطرفين من عام 1881 حتى عام 1898 ودارت خلاله عدة معارك خطيرة أرهقت القوات الفرنسية[2].

لقد تصادف قيام جهاد ساموري توري مع ظهور البحرية الفرنسية واستكمال سلاح المشاة بشكل جعله فعالاً وصالحاً للحروب في المستعمرات وصار هذا السلاح من أحدث وسائل الغزو التي استخدمتها الدول الأوروبية رغم حروب الجهاد التي قام بها ساموري توري متواكبة مع جهاد عمر والشيخ أحمد ومحمد الأمين والتي تميزت بقدرته على الرؤية بوضوح لأبعاد الصراع والتجاوب بفاعلية مع الظروف المتغيرة مستهدفة نشر الإسلام في غرب إفريقيا ولمواجهة التوسع الاستعماري ومقاومة التوغل المسيحي في القارة[3].

بعد جولات عديدة كانت فيها الحرب سجالاً بين ساموري والفرنسيين،

---

(1) د. عبد الله عبد الرازق، المسلمون والاستعمار، مرجع سابق، ص 119، 148.

(2) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 146 ـ 147 وكذلك:

Sik, Ender, The History of Black Africa, (Budapest Academiai Kiado, 1970) PP. 314 - 315.

(3) Ibid, P. 315.

أحست فرنسا أن ساموري قائد حربي عنيد وأنه يرفض كل عروض الحماية، لذا بدأت تخطط لحملة جماعية بقصد الإطباق عليه من كل جانب وقطع مواصلاته وإغلاق المنافذ التي يمكن أن يهرب منها وذلك في محاولة أخيرة للقضاء على رجل رفض التعاون معهم وحاربهم في أكثر من موقع ورغم حرصه على تجنب الاحتكاك بهم إلا أن وجوده في أعالي النيجر كان يعني عرقلة توسعاتهم لضم المنطقة بأسرها[1] ووجد ساموري نفسه في مواجهة أخيرة مع الفرنسيين فشرع يقاوم بكل ما أوتي من قوة وعتاد إلا أنه تم إلقاء القبض عليه وهزم في 1898 إفرنجي وبذلك دعمت فرنسا سيطرتها على منطقة غينيا الفرنسية وامتد نفوذها إلى أعالي النيجر بعد أن قضت على إمبراطورية التكرور بزعامة الشيخ أحمدو وإمبراطورية الماندجو بزعامة ساموري توري[2].

رابعاً: المقاومة الإسلامية بقيادة رابح بن الزبير

في عام 1898 أرسلت فرنسا عدة حملات للاستيلاء على مدينة (زندر) الواقعة في شمال مدينة «كانو» وتقدمت القوات الفرنسية نحو بحيرة تشاد وواجهت قوات رابح زبير الذي كان أحد قادة المنطقة والذي اتخذ من مدينة «دكوره» عاصمة له وقاوم التوسع الفرنسي حتى استشهد عام 1900. واستمر خلفاؤه في المقاومة إلا أن تفوق فرنسا التكنولوچي والحربي أمكنها من إخضاع المنطقة لسيطرتها في عام 1902.

ولم يتوقف التوسع الفرنسي عند هذا الحد وإنما شرع في الامتداد شرقاً حيث استطاعت السيطرة على ياجرمي وادي وكانم. وهكذا استطاعت فرنسا في فترة وجيزة أن تحكم سيطرتها على هذه المناطق الشاسعة من غرب القارة ووسطها وأن تؤسس إفريقيا الفرنسية الغربية وإفريقيا الاستوائية. وأن تقسم هذه

(1) د. عبد الله عبد الرازق، المسلمون والاستعمار، مرجع سابق، ص 170 ـ 176.
(2) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 161 ـ 162.

المناطق الشاسعة سواء في حوض الكونغو أو في منطقة الجابون أو في وسط القارة. وكان هذا التوسع يعني التنافس مع غيرها من الدول الأوروبية التي كانت تسعى على قدم وساق لبسط سيطرتها على كل المناطق الإفريقية. وكانت بريطانيا هي الخصم العنيد والعدو التقليدي لفرنسا في هذا المضمار ولقد استطاعت الأخيرة بدبلوماسيتها أن تعقد المعاهدات وأن تتفق مع الزعماء المحليين على بسط نفوذها وفرض الحماية عليهم تارة بالإقناع وأخرى بالتهديد والوعيد وبعد أن أحكمت قبضتها على زعماء الداخل سلماً أو حرباً راحت تتفق مع القوى الاستعمارية الأوروبية الأخرى. وتبرم معها العديد من المعاهدات لتحديد مناطق النفوذ لإقرار السيطرة الفرنسية على غرب إفريقيا[1].

خامساً: ضم موريتانيا وإتمام الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية في إفريقيا

وبمقتضى الاتفاق الفرنسي/ البريطاني الذي عقد في عام 1890 حصلت فرنسا على الأرض الواقعة جنوب البحر المتوسط من ساي على النيجر حتى باراده على بحيرة تشاد وكان معنى ذلك اعتراف بريطانيا بأن أراضي موريتانيا هي مناطق نفوذ فرنسية ومن ثم ضمنت فرنسا أن الاستيلاء على موريتانيا لن تواجهه أية مشاكل من قبل الدول الأوروبية ولذلك توالت البعثات الكشفية على موريتانيا ولعل أهمها بعثة كوبلاني الفرنسية ووزارة المستعمرات لأهمية ضم موريتانيا. فحتى عام 1900 كانت الحكومة الفرنسية مشغولة بحملاتها في غرب إفريقيا وتشاد لتدعيم سيطرتها على المناطق التي استولت عليها دون أن تولي أهمية لاحتلال الصحراء الواقعة شمال السنغال لاعتقادهم بأن نفقات الاحتلال لا تساوي هذا الإقليم الضحل، لذلك جاء استعمار فرنسا لموريتانيا على ثلاث مراحل[2].

(1) حول التوسع الفرنسي انظر Sik, OP. Cit, PP. 315 - 319 وانظر أيضاً، د. شوقي الجمل، د. عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص ص 80 ـ 81.

(2) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 194 ـ 204.

المرحلة الأولى 1900 ـ 1905: وهي مرحلة التغلغل السلمي - ويعرفها الموريتانيون بأنها عهد السيطرة غير المباشرة وبدأت بقدوم كوبلاني إلى المنطقة وقد أقنع رئيس حكومته بضرورة احتلال موريتانيا سعياً لربط الجزائر بمستعمرات غرب إفريقيا وقد جاء في تعليمات رئيس الوزراء ضرورة تحقيق هذا الهدف بأقل النفقات ودون إثارة أزمات دبلوماسية. ورغم أن هذه المرحلة اتسمت بالتغلغل السلمي من خلال عقد معاهدات حماية مع بعض الإمارات إلا أن هذا لم يمنع من حدوث بعض الاضطرابات حيث رفضت بعض القبائل احترام الاتفاقيات المبرمة مع فرنسا التي بدورها أرسلت حملة أجبرت تلك القبائل على قبول الحماية الفرنسية.

المرحلة الثانية 1905 ـ 1914: وهي بعد اغتيال كوبلاني وقد خلفه في المنطقة قائد عسكري آخر عمل على تنظيم المنطقة والقضاء على الاضطرابات فيها حيث اشتدت المقاومة الوطنية وهدد الثوار مراكش نفسها ولم تنجح فرنسا في تدعيم سيطرتها العسكرية التامة على المنطقة ويرجع سبب ذلك إلى أن الإسبان لم يسمحوا للفرنسيين بتتبع المسلمين الثائرين في منطقة النفوذ الإسبانية التي كان هؤلاء كثيراً ما يلجأون إليها. لكن بعد استيلاء فرنسا على المغرب وإعلان الحماية عليها عملت على إرسال الحملات العسكرية من الشمال الإفريقي ومن السنغال لإخضاع القبائل الموريتانية المحاصرة.

المرحلة الثالثة 1914 ـ 1934: اتسمت فيها المقاومة الوطنية بالتجدد والاستمرار رغم إعلان قبائل عديدة استسلامها للنفوذ الفرنسي في عام 1918. ذلك أن تعسف الإدارة الفرنسية وفرضها الضرائب على القبائل أدى إلى حدوث ثورة واضطرابات في المنطقة لم تنقطع إلا عام 1934.

وبالاستيلاء على موريتانيا، حققت فرنسا حلمها وهدفها التوسعي واستكملت مخططها العسكري وبدأت الخطوة التالية وهي تجميع مستعمراتها في وحدة واحدة لتسهل عليها إدارتها وإحكام قبضتها عليها.

المبحث الثالث

نظم الحكم الفرنسي وسياسة الاستيعاب

أولاً: نظم الحكم الفرنسي في المستعمرات الإفريقية[1]

ما كاد القرن التاسع عشر يصل إلى نهايته حتى كان الاحتلال الفرنسي لغرب إفريقيا قد أوشك على الاكتمال وكان من الصعب على الإدارة الفرنسية في السنغال أن تدعم سيطرتها على تلك المساحة الشاسعة من الأراضي التي سيطرت عليها القوات الفرنسية والتي امتدت إلى المناطق الساحلية فاقتضى الأمر توحيد المصالح الفرنسية في المنطقة وإيجاد حكومة عليا تشرف عليها وتدير المستعمرات كلها.

لقد تم تنظيم أدوات الحكم الفرنسية بعد تخطيط الحدود بين هذه المستعمرات. ومنذ أيام الجمهورية الثالثة ظهر تياران متعارضان حول إجراءات تنظيم هذه الأجهزة الحكومية. وكان التيار الأول يرى أن يتم التنظيم على أساس إقليمي فتقوم العلاقات المباشرة بين حكومة المستعمرة وبين وزارة المستعمرات والحكومة الفرنسية في باريس، وكان التيار الثاني يرى أن يتم التنظيم على أساس فيدرالي فتقوم العلاقات بين اتحادين فيدراليين في إفريقيا الغربية وفي إفريقيا الاستوائية وبين وزارة المستعمرات والحكومة الفرنسية في باريس. وقد تغلب التيار الثاني وتم التنظيم الإداري والحكومي على أساسه قبل صدور دستور الجمهورية الفرنسية الرابعة عام 1946[2].

ويتكون الاتحاد الفيدرالي في كل منطقة من عدة وحدات تخضع كل منها

---

(1) د. حمدي عبد الرحمٰن، قضايا في النظم السياسية الإفريقية (القاهرة مركز دراسات المستقبل الإفريقي، 1988) ص ص 58 ـ 62.

(2) د. عبد الملك عوده، سنوات الحسم في إفريقيا 1960 ـ 1969، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969) ص 204 ـ 205 وانظر أيضاً:

John Hatch: A History of Postwar Africa, (London Methuen 1967) PP. 42 - 69.

لحاكم يخضع بدوره للحاكم العام للاتحاد، ويمثل هذا الحاكم العام الجمهورية الفرنسية وهو مسؤول أمام وزير المستعمرات الفرنسي وقد ساد نظام الحكم المباشر في كل وحدات الاتحاد عدا السنغال التي كان لها تمثيل في البرلمان الفرنسي كما ظهر فيها نظام البلديات وقد أصبح السنغاليون مواطنين فرنسيين في عام 1916 وتكون فيها مجلس وسيط بين مستوى البلديات وبين مستوى البرلمانات كما ضم كل اتحاد مجلس وحكومة يعين أعضاؤه بحكم وظائفهم أو بحكم عضويتهم في المجالس المكونة للإتحاد. وظل التشريع للمستعمرات في يد رئيس الجمهورية الذي لا يستشير الجمعية الوطنية أو مجلس الشيوخ إنما يتم التشريع للمستعمرات بناء على اعتماد وزير المستعمرات وإمضاء رئيس الجمهورية وتبلّغ هذه التشريعات للحاكم العام بوصفه ممثل الجمهورية، وليقوم الحاكم العام بدوره بإبلاغ هذه القرارات والتشريعات لمساعديه، وعلى الحاكم إصدار القرارات والأوامر التنفيذية[1].

ويعتبر وزير المستعمرات هو المرجع الرئيسي في إدارتها وهو الذي يعين الحاكم وعلى هذا فإن الضغط السياسي أو الاقتصادي يوجه إليه أو إلى حزبه. ولم تحاول الحكومة الفرنسية بين الحربين وضع سياسة طويلة الأمد تجاه المستعمرات كما لم تحاول تمثيل الإفريقيين في مجالس تشريعية أو تنفيذية ـ لكن أثناء الحرب العالمية الثانية ومع بروز فليكس أبوبي ـ ذلك الإفريقي الذي وصل إلى منصب الحاكم العام في إفريقيا الاستوائية الفرنسية وأيد ديجول والحلفاء وأصدر نشرة في عام 1941 تدعو لرفض فكرة الاستيعاب الاندماجي وأحترام المؤسسات القبلية والنظم والعادات الوطنية ـ كان لا بد أن تطور السياسة الاستعمارية الفرنسية من نفسها تمشياً مع هذه التطورات، ومع نمو الحركة القومية في المستعمرات التي دافع أبناؤها عن استقلال فرنسا ذاتها من الاحتلال النازي أثناء الحرب العالمية الثانية، رأت حكومة فرنسا الحرة أن تقابل هذا الموقف

(1) Ibid, PP. 48 - 52 د. شوقي الجمل: عبد الله عبد الرازق، مرجع سابق، ص 153.

الناشئ في إفريقيا بشيء من الحكمة فبدأت تدعو إلى عقد مؤتمر برازفيل عام 1944[1].

مؤتمر برازڤيل 1944[2]

انعقد هذا المؤتمر في الكنغو ولم يحضره أي أفريقي وحضره حكام المستعمرات الفرنسية ورجال الإدارة وبعض أعضاء البرلمان وتوضح قرارات هذا المؤتمر الخطوط العريضة لسياسة فرنسا الاستعمارية بعد الحرب العالمية الثانية، ولم يصدر المؤتمر توصيات محددة ومفصلة عن كيفية تمتع الإفريقيين بتكوين الجمعيات التشريعية لكنه طالب بنظام اللامركزية وإنشاء جمعيات تمثيلية من المستعمرات تضم في عضويتها الأفارقة والفرنسيين وأصر المؤتمر على إلغاء قانون العمل الإجباري واعترف بحق الأفارقة في حياة أفضل وكان هذا المؤتمر بالفعل بداية سلسلة من الجهود توجت بمنع السخرة في المستعمرات الفرنسية.

كما استبعد المؤتمر كل اتجاه نحو تحرير المستعمرات من الارتباط بفرنسا حتى في المستقبل القريب. كما أشار إلى ضرورة تمثيل المستعمرات على نطاق واسع في الجمعية الوطنية وفي المجالس المنتخبة تقديراً لتلك التضحيات التي قدمتها المستعمرات خلال الحرب. وظهرت فكرة ارتباط فرنسا مع مستعمراتها في اتحاد فيدرالي الهدف منه تدعيم وحدة فرنسا الكبرى. واتخذ المؤتمر قرارات مهمة تتعلق بإصلاح أحوال التعليم وعلاج المشكلات الاجتماعية والاقتصادية وأحترام حرية العمل وتطوير القوانين لمنع الظلم الواقع على الإفريقيين بالإضافة إلى النهوض بالصناعات الإفريقية.

---

(1) المرجع السابق، ص 153 ـ 154، وانظر أيضاً John Hatch: OP. Cit. PP. 54 - 56.

(2) أحمد طاهر، إفريقيا في مفترق الطرق، القاهرة: اللجنة المصرية للتأليف والترجمة، 1965، ص 196 ـ 197، وانظر أيضاً:

Ward. W. E. F Ward, Colonial Rule in West Africa, in Anene and Brown (eds)., OP. Cit P. 324.

الاتحاد الفرنسي ودستور 1946

لقد استعانت الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور عام 1946 بقرارات مؤتمر برازڤيل حيث نص الدستور على تكوين الاتحاد الفرنسي من الجمهورية الفرنسية (فرنسا الأوروبية ومديريات الجزائر ومديريات ما وراء البحار) وأقاليم ما وراء البحار (مستعمرات إفريقيا) والدول الشريكة (مراكش وتونس ودول الهند الصينية والأقاليم الشريكة في الكاميرون وتوجو) ظهر الاتحاد الفرنسي الاستعماري نتيجة لظهور دستور فرنسا 1946 وهو يختلف قليلاً عن الشكل الاستعماري الإمبراطوري قبل الحرب وأول أشكال هذا الاختلاف أن الدستور وعد بمنح الرعوية الفرنسية للمنضمين إلى الإتحاد وبحقهم في الجلوس إلى جانب الفرنسيين في البرلمان على أن تطبيق ذلك قد اعتمد على التفرقة العنصرية والتمييز بين الأوروبيين والإفريقيين ثم التمييز بين الموالين لفرنسا من هؤلاء وأولئك المتمسكين بالهوية الوطنية الإفريقية، ومن ثمَّ لم تنجح النظم الانتخابية المزدوجة التي طبقتها فرنسا في أي من المستعمرات وهي تشبه إلى حد كبير النظم التي حاولت بريطانيا تطبيقها في مستعمراتها «روديسيا، ونياسالاند وكينيا» والاختلاف الثاني الذي جاء به الاتحاد الفرنسي هو إيجاد نوع من العلاقة بين فرنسا والمحميات السابقة التي اتخذت فرنسا لها اسم الدول المنضمة أو المنتسبة. هذه الدول التي رفض أهلوها الرعوية الفرنسية وانصبت هذه العلاقة على تمثيل هذه المستعمرات في هيئتين استشاريتين أولاهما مجلس الاتحاد والذي كان يضم بعض نواب المستعمرات إلى جانب عدد مماثل من النواب الفرنسيين. وثانيتهما المجلس الأعلى للإتحاد الذي كان يضم ـ نظرياً ـ مندوبين من الدول المنتسبة وفرنسا. وهكذا أدى عدم تطبيق هذا التعديل إلى فشل محاولة خلق الاتحاد الذي كانت تبغيه الجمهورية الثالثة نتيجة رفض المغرب وتونس الاعتراف بها وقيام الهند الصينية بحركاتها التحررية.

والاختلاف الثالث هو محاولة فرنسا تقديم الحكم الذاتي للمستعمرات على

درجات متقاربة أو متباعدة تبعاً لاشتداد الحركات الوطنية في المناطق المختلفة الواقعة عبر البحار.

وكان انتشار القومية الإفريقية، وهزيمة فرنسا في الهند الصينية عام 1954، واضطرارها إلى التسليم باستقلال المغرب وتونس بعد ذلك، وانبثاق الثورة في الجزائر سبباً في انهيار الشكل الجديد من الاستعمار الفرنسي الذي فشل في التعرف على حقيقة التيارات الوطنية في آسيا وإفريقيا وكانت النتيجة تقديم مشروع 1956 الذي نص على تمتع المستعمرات بمجالس تشريعية وبحكم ذاتي تشرف عليه مجالس وزارية يرأسها رئيس الجمهورية الفرنسية ولكن هذا فشل أيضاً[1].

دستور ديجول

عندما سقطت الجمهورية الفرنسية الرابعة في مايو 1958 كانت حركة التحرير الإفريقية قد بلغت أشدها ولم يعد مشروع الاتحاد الفرنسي كافياً. وبعد ذلك جاءت الجمهورية الخامسة التي أقامت نظام الجماعة الفرنسية محل الاتحاد الفرنسي وغيرت دستور البلاد في أغسطس 1958[2] وقد تقرر فيه ما يلي:

1 ـ أن تكون فرنسا مع الجمهوريات الإفريقية التي تقبل هذا الدستور رابطة الجماعة الفرنسية وهو اتحاد فيدرالي بين جماعات مستقلة.

2 ـ تتكون حكومة الجماعة الفرنسية من رئيس الجمهورية الفرنسية ومندوب عن كل جمهورية من جمهوريات الجماعة وسكرتير عام ومستشار فني ـ وتعتبر الحكومة مسؤولة عن السياسة الخارجية للجماعة وعن شؤون الدفاع والعملة والشؤون الاقتصادية العامة والتعليم العالي.

(1) Idem.

(2) د. عبد الله عبد الرازق، نظم الحكم الاستعمارية مرجع سابق، ص 80 ـ 81، وانظر أيضاً: Hatch, OP. Cit, PP. 52 - 60.

3 ـ للجماعة مجلس تنفيذي من رؤساء حكومات الجماعة لدراسة المسائل الكبرى التي سبق أن بحثها مجلس الوزراء.

4 ـ أن يكون للجماعة مجلس شيوخ من مندوبين عن برلمانات الدول الأعضاء.

5 ـ تقدم فرنسا المعونة الفنية والإدارية لأعضاء الجماعة.

والجماعة الفرنسية التي ابتكرتها الجمهورية الخامسة اصطلاح غير محدد وتعريف عائم وتتألف من فرنسا نفسها واثنتي عشرة دولة وقد أجريت فيها الانتخابات في ديسمبر 1958 واختارت كل منها الاسم الذي أرادته ثم قامت بوضع دستور خاص اشترك في وضعه الفرنسيون وبعد ذلك أجريت انتخابات عامة لتكوين المجالس التشريعية[1].

وتتألف الجماعة من أجهزة ثلاثة، هي المجلس التنفيذي ويتكون من رئيس الوزراء الفرنسي ورؤساء الأقطار المنضمة والوزراء الذين يعينهم رئيس الجمهورية، ومهمة المجلس بحث السياسة العامة والتأكد من وجود تنسيق كامل للحكومات المختلفة داخل الجماعة، ومن المسائل التي يختص بها المجلس التنفيذي بحث الاعتمادات المالية للإدارة في كل قطر. والجهاز الثاني هو مجلس الشيوخ ويتكون من مندوبين عن البرلمان الفرنسي وعن برلمانات الأقطار المنضمة ومهمته بحث الشؤون المالية والاقتصادية الخاصة بالجماعات قبل تقديم مشروعات القوانين الخاصة بها للبرلمان الفرنسي أو البرلمانات المحلية ودراسة المعاهدات الدولية والاتفاقات التي تمس الجماعة، وهو يتخذ قرارات ملزمة للدول المنضمة. والجهاز الثالث يتمثل في لجنة تحكيم عليا تتكون من سبعة أعضاء ينتخبهم رئيس الجماعة وهو رئيس الجمهورية الفرنسية ومهمتها الفصل في المنازعات التي تثار بين أعضاء الجماعة وقراراتها ملزمة لتكفل صالح فرنسا وسياساتها.

---

(1) أحمد طاهر، مرجع سابق، ص ص 201 ـ 202.

ونلاحظ أن نظم الحكم في الجماعة لم تترك جانباً إلا وفرضت عليه الشخصية الفرنسية الاستعمارية وألغت الشخصية الإفريقية إلغاءً تاماً، ولقد ركز دستور الجماعة جميع الموضوعات والسلطات في يد رئيس الجمهورية الفرنسية الذي يعتبر أوتوماتيكيا رئيساً للجماعة، واختصاصات رئيس الجماعة واسعة شاملة بل وديكتاتورية ويمثله في كل قطر مندوب سام يختاره بنفسه إذا شاء بعد استشارة مجلس الشيوخ. ويحق له أن يرأس المجلس التنفيذي ويدعو إلى انعقاده ويقرر جدول أعماله وهو الذي يعين سكرتيراً عاماً للمجلس ومن حقه وضع القوانين التي يقترحها المجلس، وله مطلق الحرية في تنفيذها، كما يشرف على تنفيذ قرارات لجنة التحكيم والمعاهدات. والواقع أن قائمة اختصاصات رئيس الجمهورية طويلة ومحكمة بحيث تجعل منه ديكتاتورياً لا مرد لكلمته بل تجعل منه السلطة الوحيدة في الجماعة الفرنسية التي تتمتع بحق اتخاذ قرارات ملزمة. ولقد صيغت المواد بشكل مائع بحيث تترك السلطة في يد ديجول. كما أن العلاقة القائمة بين الجماعة من ناحية وفرنسا من ناحية أخرى يكتنفها الغموض وتركت هكذا ليقوم ديجول بتفسيرها. ومن ثم يمكن القول إن ديجول قد وضع قوانين هذه الجماعة بحيث يعيد الحياة إلى الحكومة المركزية الفرنسية خاصة في النواحي المالية والشؤون الخارجية والدفاع والمصالح المشتركة[1].

وقد قام ديجول بجولة في المستعمرات الإفريقية في أغسطس 1958 لشرح أهداف دستوره وأعلن أن الذين يرغبون في الاستفادة من مزايا نظام الجماعة الفرنسية عليهم التصويت بالإيجاب أما الذين يرغبون في الاستقلال فعليهم التصويت بالنفي. وعندما طرح الدستور وافقت عليه جميع المستعمرات أي البقاء في المجموعة الفرنسية عدا مستعمرة غينيا بسبب نفوذ سيكوتوري القوي فأعلن استقلالها عام 1958[2].

(1) المرجع السابق، نفس الصفحات.

(2) د. عبد الله عبد الرازق، نظم الحكم الاستعمارية مرجع سابق، ص 80 ـ 81.

لكن نظام الجماعة الفرنسية بما له من عيوب ديكتاتورية كان ولا بد من أن يؤدي إلى انفجار جديد يطيح بالجماعة الفرنسية فتتفق دولها على ضرورة أن تكون السيادة منفصلة تمام الانفصال عن فرنسا حيث لم يستمر هذا النظام سوى عامين. وفي عام 1960 أجبرت فرنسا على الاعتراف باستقلال دول الجماعة الفرنسية وعقدت كل منها معاهدة تحدد نوع العلاقة بين البلدين وهكذا استقلت دول الساحل الإفريقي عن فرنسا وصارت أعضاء في الأمم المتحدة، لقد اختلفت العلاقة بين فرنسا والأرضي الواقعة فيما وراء البحار من عهد إلى عهد خلال مائة عام من السيطرة والاستعمار لكنها تميزت دائماً بإدارة مركزية صارمة مقرها باريس.

هذا عن تطور نظم الحكم الفرنسية منذ الاستعمار حتى استقلال بلدان إفريقيا على أن الممارسات الفرنسية تركت بصماتها على الواقع الإفريقي حتى بعد رحيلها، وذلك من جراء ما طبقت من سياسات تسعى إلى تذويب هوية سكان تلك المناطق العربية الإسلامية لا سيما في الشمال وتعميق الفوارق بين شمال البلاد وجنوبها بتشجيع بعثات التبشير والنعرات التقليدية المناهضة للتوجه العربي الإسلامي في البلدان موضع الدراسة. وفيما يلي نعرض لملامح السياسة الفرنسية في تعاملها مع المنطقة والمجتمعات الإسلامية فيها باستعراض أسس ومبادئ سياسة الاستيعاب وجوهرها. ثم التطورات التي طرأت عليها وآثار كل هذا على الهوية الإسلامية لشعوب تلك المنطقة وعلاقاتها.

ثانياً: سياسة الاستيعاب

على الرغم من اختلاف السياسة الفرنسية تجاه الأراضي الواقعة فيما وراء البحار من عهد إلى عهد خلال المائة عام من السيطرة والاستعمار إلا أنها تميزت دائماً بإدارة مركزية صارمة مقرها باريس. حيث عمدت فرنسا في معظم مستعمراتها إلى تطبيق سياسة الحكم المباشر، وتطبيقاً لذلك محت فرنسا جميع الزعامات القبلية والمحلية وقضت على النظم التي كانت موجودة أصلاً في بلدان

الساحل الإفريقي. وهي الزعامات والنظم التي كانت في مجملها وجوهرها زعامات ونظم إسلامية بالأساس ومن عجب أن السياسة الاستعمارية الفرنسية بُنيت على بعض المبادئ البراقة في مظهرها والتي أعلنتها الثورة الفرنسية حيث استند الفرنسيون في دعايتهم على أن جميع سكان المستعمرات يجب أن يكونوا مواطنين فرنسيين لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات. وعلى هذا الأساس قامت نظرية الاستيعاب[1] (Assimilation) وتعني هذه السياسة فرض الثقافة الفرنسية ونظم المؤسسات السياسية والاجتماعية على الإفريقيين حتى يستوعبوها فيصبح كيانهم النفسي والثقافي متفرنسا كالفرنسيين أنفسهم وتتم هذه العملية عن طريق سياسة تثقيف وتربية وتعليم طويلة المدى. بعبارة أخرى كل جوهر تلك السياسة يقوم على قطع كل صلة للإفريقي المسلم بتاريخ قومه وحضارته وهذه السياسة في جوهرها ومضمونها كانت تتسق والهدف الفرنسي الرامي إلى تخليد وتأييد الاستعمار الفرنسي بتعميق روابطها بين المركز (باريس) والمحيط في الأطراف ممثلة في مستعمراتها فيما وراء البحار عبر الجناحين الأساسيين لسياستها ممثلين في الإدارة المركزية المباشرة وسياسة الاستيعاب والدمج القائمة في أبعادها على تخلي الشعوب المستعمرة عن كافة مواريثهم الحضارية بمختلف مظاهرها ومقوماتها ثم تبدأ تدريجياً في تشرب الثقافة الفرنسية بكل تقاليدها ومظاهرها ثم ما يتبع ذلك تلقائياً من ارتباطها اجتماعياً وسياسياً بالأم الكبرى في فرنسا[2].

لقد كان في اعتقاد فرنسا أن أعظم منحة يقدمها الفرنسيون للمستعمرات الإفريقية هي تلك الثقافة واللغة الفرنسيتين.

لقد حاول الفرنسيون تطبيق سياسة الاستيعاب هذه أو ما يطلق عليه

---

(1) أحمد طاهر، مرجع سابق، ص ص 195 ـ 196، د. حمدي عبد الرحمٰن، مرجع سابق ص 60.

(2) د. عبد الله عبد الرازق، نظم الحكم الاستعمارية مرجع سابق، ص 73 ـ 75، وكذلك انظر Liebenow, OP. Cit, P 29.

«الاستعمار الثقافي» في المستعمرات التي خضعت للسيطرة الفرنسية بالرغم من وجود أوضاع سياسية وحضارية متفاوتة بين هذه المستعمرات والبلدان[1].

وبعد الثورة الفرنسية وعمل القادة الجدد على أن تخضع المستعمرات لعمليات دمج كاملة في النظم والإدارة والقانون وارتبط هذا الواقع العملي في أذهانهم بالأساس الفلسفي للثورة. وقد اعتقد الفرنسيون في سياسة إنسانية! مؤداها أنه يجب على أهالي المستعمرات معرفة مآثر ومحاسن النظم الفرنسية وأن كل تقدم ورقي يصيبهم لن يأتي أو يتحقق إلا عن طريق الثقافة الفرنسية ولغتها والمستويات الروحية التي أتت بها. وبينما كان الإيمان بهذه السياسة في باريس، كان التطبيق في إفريقيا بالاستيلاء على مستعمرات جديدة يقوم بها القواد العسكريون والجيش الفرنسي وهذه الفلسفة ظاهرها المساواة وعدم التفرقة على أساس اللون والعنصر لكن ظهرت تفرقة قائمة على أساس الاستيعاب. فقد ميز الفرنسيون بين الإفريقيين الذين خضعوا لقانون الأحوال الشخصية الفرنسي في الزواج والطلاق والميراث وبين الذين لم يخضعوا لهذه القوانين حيث ترتب على ذلك وضع قانون الانديجينا (Indigenant) وهو مجموعة من الأوامر الإدارية والعرفية التي يطبقها الضباط والحكام العسكريون والمدنيون وتنطبق على الرعايا الإفريقيين الذين لم يرتفعوا إلى مستوى الاستيعاب والاندماج في البيئة الاجتماعية الفرنسية[2]. لقد كان الهدف من هذا القانون هو تطبيق سياسة الفرنسة على جميع الأفارقة بمختلف مستوياتهم ومكاناتهم الاجتماعية أي تحقيق الفرنسة الجماعية. ولقد لجأ الفرنسيون بمقتضى هذا القانون إلى إلغاء السلطات القضائية التي كانت في يد الزعماء المحليين وتركيزها في يد الضباط الفرنسيين الذين كان من حقهم إلقاء القبض على أي إفريقي وحبسه لمدة خمسة عشر يوماً لدواعي الأمن وبدون

(1) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص 217.

(2) حول تلك السياسات والتطورات انظر Hatch, OP. Cit, PP. 45 - 60.
وانظر أيضاً: Liebenow, OP. Cit, PP 28 - 30.

محاكمة بحجة الحفاظ على الأمن والصالح العام ومن ثم صار القواد الفرنسيون هم أصحاب السلطة المطلقة ولم يكن من حق الإفريقي الاعتراض[1].

لقد كان هدف الفرنسيين هو فرنسة جماعية لكل الإفريقيين وكانت أي مقاومة لهذه الفرنسة تعد بمثابة جريمة بشعة وعدم اعتراف بالفضل والرقي الفرنسي. لكن هذه السياسة لم تحقق الغرض وبدأ الكُتَّاب الفرنسيون ابتداء من النصف الثاني للقرن التاسع عشر يوجهون النقد لهذه السياسة وبدأت تظهر أفكار جديدة ضد سياسة الاستيعاب وتبنى يوليوس هارماند نظرية السياسة القائمة على المشاركة (d'association Politique) وتهدف هذه النظرية الجديدة إلى تكوين مجموعة من الإفريقيين قادرة على استيعاب الثقافة الفرنسية وأطلق على هذه المجموعة اسم النخبة (Elite) والهدف من هذه السياسة أن يتم التعاون بين الإدارة الحكومية الفرنسية وبين هيئات وأفراد محليين في سبيل خلق زعامات إفريقية تقود الشعوب والمجتمعات إلى طريق الحضارة والمدنية؛ أي أن هدف هذه السياسة يكون فرنسة هذه الزعامات والقيادات بدلاً من الفرنسة الإجماعية للشعب.

كان هدف الفرنسيين تكوين نخبة تستوعب التراث الفرنسي وتتشكل أفكارها وثقافتها بالقيم الفرنسية ولا تنفصل هذه النخبة عن المجتمع المحلي وتبقى على اتصال وثيق به وتكون بمثابة حبل بين هذه الثقافة الفرنسية والشعوب الإفريقية[2].

كان الاستيعاب الاندماجي يهدف إلى فرنسة إجماعية للإفريقيين لكي يذوبوا في كيان فرنسا الأوروبية ويعيشوا كما يعيش الفرنسيون في القارة الأوروبية، أما المشاركة فهي سياسة فرنسية تهدف إلى خلق زعامات أو قيادات تستوعب الثقافة الفرنسية ولكنها تعيش في ظل الإطار الإفريقي وتقود جموع الشعب على أساس

---

(1) د. عبد الله عبد الرازق، نظم الحكم الاستعمارية. . مرجع سابق، ص 74.

(2) انظر حول سياسة الاستيعاب الفرنسية مقارنة بسياسة البرتغال وآثارها J. A. Ajayi and J. B. Webster: The Emergence of A New Elit in Africa: in Anene and Brown (eds)., OP. Cit, .PP. 154 - 155

عاداته وتقاليده الإفريقية. لكن سياسة المشاركة أو فرنسة النخبة لم تنجح في خلق زعامات أو قيادات إفريقية تتفق وأهواء الفرنسيين لأنهم لم يهدفوا إلى تطبيق نظام الحكم غير المباشر الذي يطبقه الإنجليز في غرب إفريقيا. ذلك لأن السلطة التي رغبت فرنسا أن تمنحها لهذه الزعامات الإفريقية إنما هي سلطة مظهرية لأن السلطة الحقيقية كانت في أيدي الفرنسيين[1].

لقد تفاوت تأثير السياسات الفرنسية بين مستعمرات غرب إفريقيا. وقد كان للسنغال وضع مميز في الاتحاد الفرنسي حيث اختيرت مركزاً له وأصبحت «سانت لويس» عاصمة له ثم داكار 1904 مما يدل على الاهتمام الفرنسي بالسنغال باعتبار أنها المستعمرة المفضلة فهي من أقدم المستعمرات الفرنسية. وقد أعطيت حق انتخاب مندوب لها منذ عام 1848 عندما سمح لمواطني سانت لويس وجوريه بانتخاب مندوب لهما في البرلمان الفرنسي. ولكن هذه الخطوة التحررية التي أقدمت عليها الجمهورية الثانية لم تلبث أن ألغيت ثم أعيدت في عهد الجمهورية الثالثة 1871، وهكذا ومنذ ذلك الحين صار للسنغال وضعها الخاص وكونت فرنسا في كل من سانت لويس وداكار وجوريه وروفسك كوميونات وأصبح للكوميونات الأربع مجالس على غرار مجالس كوميونات فرنسا. وقد ظهر التأثير الفرنسي بوضوح في هذه المناطق من حيث انتشار اللغة الفرنسية والمدارس والبعثات التبشيرية، وأصبح من السهل تقبل المواطنين السود كمواطنين فرنسيين مثلهم مثل البيض تماماً وتم تأسيس مجلس بلدي في السنغال شبيه لمجالس المقاطعات في فرنسا. وطوال القرن التاسع عشر ضم المجلس مرشحين أفارقة إلى جانب الأوروبيين والفرنسيين واهتم المجلس بالمصالح الفرنسية في المقام الأول. على أنه مما تجدر الإشارة إليه أن أعضاء المجلس من الأفارقة قد نافسوا التجار الفرنسيين، وفي عام 1919 صار لتلك القوى سيطرة كبيرة على المجلس[2].

---

(1) د. إلهام ذهني، مرجع سابق، ص ص 218 ـ 220.

(2) المرجع السابق، ص 219.

والحق أنه إن كانت الثقافة الفرنسية وسياسة الاستيعاب التي طبقتها فرنسا قد حققت نجاحاً ملحوظاً في السنغال حيث تأثر الكثير من الأهالي وفي مقدمتهم النخب بآليات السياسة الفرنسية فإن الأمر لم يكن على ذات المستوى في مناطق أخرى على نحو ما سيرد البيان ـ ومما يلاحظ في هذا المقام أن سياسة الاستيعاب الفرنسية لم تنجح بذات المستوى في موريتانيا لا سيما في شمال البلاد التي تمسك أهلها بالهوية العربية الإسلامية. لذا كانت موريتانيا أقل المستعمرات الفرنسية تأثيراً بالثقافة الفرنسية رغم كل المحاولات الفرنسية لفرض التعليم الفرنسي وإغراء السكان بشتي السبل[1]، وتكمن أهمية تلك الملاحظة في أنها تلقي الضوء على اختلاف استجابة المجتمعات والشعوب العربية الإسلامية للسياسات الاستعمارية، الأمر الذي لا تخفى دلالاته بالنسبة لعلاقة تلك المجتمعات والدول عند الاستقلال.

وأياً كان الأمر فإن السياسة الفرنسية بمختلف آلياتها وأدواتها تركت آثاراً بعيدة المدى على كافة الأصعدة في المجتمعات العربية والإسلامية التي خضعت للهيمنة الفرنسية. وهي الآثار التي تتناولها الصفحات التالية بالرصد والتحليل. من خلال منظورين أساسيين، الأول يتعلق بالمدافعين عن الدور الحضاري للاستعمار في دول العالم الثالث، والثاني يتناول الرد على تلك الدعاوى موضحاً الآثار السلبية للاستعمار على المجتمعات موضع الدراسة.

المبحث الرابع

آثار الاستعمار الفرنسي في دول الساحل الإفريقي

استمر الاستعمار الفرنسي في قارة إفريقيا عقوداً طويلة مارس خلالها سيطرته من خلال الحكم المباشر الأمر الذي كان له آثار بعيدة المدى على

---

(1) المرجع السابق، 219 ـ 220 حول اختلاف وابتعاد نظرية ومبادئ سياسية الاستيعاب عند التطبيق انظر: Liebenow, OP. Cit, P 29 وانظر حول أسباب نجاح أو فشل سياسة الاستيعاب: AJAI and Webster, OP. Cit, P: 160.

مختلف جوانب حياة المجتمعات المحلية. وهي الآثار التي اختلفت الآراء حول تقييمها ما بين مؤيد ومعارض، وهو الاختلاف النابع بالأساس من تباين توجهات الدارسين وخلفياتهم الثقافية والحضارية بل وإنتماءاتهم الجغرافية إضافة إلى اختلاف الزاوية التي ينطلق الباحث منها. وفيما يلي استعراض لكلتا الرؤيتين وموقفيهما من الاستعمار ثم نعرض بالترجيح على ضوء المنطقة موضع الدراسة.

أولاً: رؤيتان حول الآثار الحضارية للاستعمار(1)

أ ـ الآثار السياسية:

يذهب بعض الدارسين إلى أن الاستعمار بصفة عامة كانت له آثار إيجابية على الصعيد السياسي تتمثل بالأساس في القضاء على ظاهرة الصراعات القبلية والمنازعات العرقية التي كانت تسود بلدان القارة الإفريقية إضافة إلى إدخال المؤسسات الحديثة وعلى رأسها مؤسسة القضاء. حيث عمدت الحكومات والنظم الاستعمارية إلى تقنين الأعراف التقليدية، إضافة إلى إدخال القوانين والمؤسسات القضائية الأوروبية فضلاً عن المؤسسات والتقسيمات الإدارية والسياسية الأخرى(2)

ومن ناحية ثانية يذهب المدافعون عن الدور الحضاري للحكم الاستعماري في إفريقيا إلى أن الحكم الاستعماري كان بالأساس هو السبب المباشر لظهور فكرة الدولة بالمفهوم الحديث على النحو الذي ظهرت به الدول الإفريقية منذ الاستقلال إضافة إلى أن مرحلة الاستعمار من ناحية أخرى كانت هي المسؤولة عن ظهور الوعي القومي ليس على المستوى الوطني فحسب بل على مستوى القارة الإفريقية ككل في ظل شعارات الوحدة الإفريقية التي سادت القارة خلال

(1) اعتمدنا بالأساس في عرض هاتين الرؤيتين على: ADU. Boahen, OP. Cit, PP. 782 - 809 وكذلك Liebenow, OP. Cit, P 14 - 44.

(2) Boahen, OP. Cit, P 784, Liebenow, OP. Cit, P 39.

الحقبة الاستعمارية والكفاح الوطني للتحرر(1). وفي مواجهة تلك الإيجابيات التي يذهب إليها أنصار الدور الحضاري للاستعمار يذهب المعارضون إلى تفنيد الحجج التي قدمها الفريق الأول إضافة إلى إبراز الجوانب السلبية للحكم الاستعماري.

فمن ناحية يذهب الفريق الثاني إلى أن عملية الاستعمار جاءت على حساب القوى والمؤسسات التقليدية القائمة بالمجتمعات الإفريقية، وعلى ذات الصعيد ذهب معارضو فكرة الدور الحضاري للاستعمار إلى فساد مقولة إن الاستعمار قد أدخل المؤسسات والتنظيمات الحديثة حيث إن كثيراً من المجتمعات الإفريقية كانت قد بلغت طوراً حضارياً لا يقل بحال عن المجتمعات الأوروبية في نفس الحقبة(2).

ومن ناحية ثانية يرى أنصار الفريق الثاني أن الشعور بالقومية وإن كان نتاج الاستعمار الأوروبي في جانب منه إلا أنه لم يكن وليداً طبيعياً أو نتاج هوية مشتركة للأفراد وإنما وليد القهر والاضطهاد، الأمر الذي أدى إلى محدودية أثر ذلك الشعور وتمركزه حول المطالبة بالتحرر والاستقلال مع اختلاف الانتماءات والهوية للأفراد، وهو الأمر الذي أقامه ورسخه البعد التالي ممثلاً في الطبيعة الاصطناعية للحدود(3).

فدول إفريقيا بشكلها الحالي وأسمائها وحدودها هي نتاجَ الدور

---

(1) Boahen, OP. Cit, P 785.

(2) لا شك أن المجتمعات الإسلامية كانت في مقدمة المجتمعات التي بلغت شأواً في التطور الحضاري إبان هذه الحقبة حتى إن المستعمر الفرنسي لم يجد بداً في خاتمة المطاف من الاستعانة والتعامل مع المؤسسات الإسلامية القائمة لما يخدم صالح فرنسا، وهو الأمر الذي كان البريطانيون قد سبقوهم إليه في مستعمراتهم انظر في ذلك:

C. C. Stewart., Islam in Andrew Robert (ed) The Colonial Moment in Africa (Cambridge: Cambridge University Press 1990) PP. 202 - 223.

وانظر أيضاً: Adu Boahen (ed) OP. Cit P.: 519.

(3) Ibid, P. 785.

الاستعماري والتقسيم الإداري لا سيما في نطاق المستعمرات الفرنسية. وهي الحدود والخطوط التي لم تراع الحقائق الاجتماعية والاقتصادية في المنطقة[1].

ومن الآثار السلبية الأخرى للمرحلة الاستعمارية في التاريخ الإفريقي على الصعيد السياسي قضاؤه على القدرات السياسية للزعماء المحليين فضلاً عن **فرنسة النخبة** الأمر الذي أسفر عن نخبة سياسية ضعيفة التأهيل والتدريب فضلاً عن ميولها السياسية الموالية لصالح الدولة الأم أكثر منها لصالح المصلحة الوطنية[2].

ب ـ الآثار الاجتماعية للاستعمار

إضافة إلى الآثار السياسية السالف ذكرها يذهب المدافعون عن فترة الحكم الاستعماري إلى أن النظم الاستعمارية قد أسهمت على الصعيد الاجتماعي. فمن ناحية، عملت النظم الاستعمارية ـ لا سيما الفرنسية والبرتغالية ـ على نشر الدين المسيحي ـ حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أحد الأعمدة الأساسية للحكم الاستعماري وهكذا أسهمت الفترة الاستعمارية في تحويل القبائل الوثنية إلى الديانات السماوية لا سيما المسيحية[3].

ومن ناحية ثانية يذهب أنصار هذا الفريق إلى أن الحملات التبشيرية

---

(1) Ibid. 786 - 787 وانظر: د. عبد الله عبد الرازق، نظم الحكم الاستعمارية.. مرجع سابق، ص 62 ـ 63.

(2) المرجع السابق، ص 62 وكذلك: Boahen, OP. Cit, P. 787.

وانظر كذلك: Groge B. N Ayittey, Indigenous African Institutions (New York: Transnational Publishers, Inc 1991) PP. 386.

(3) حول العلاقة المتبادلة بين الاستعمار والمسيحية.

Richard Gray, Christianity, in Anderw Roberts (ed) OP. Cit, PP. 140 - 150.

وعن العلاقة مع الدين الإسلامي من جانب والمستعمر على اختلاف مذاهبه من جانب آخر انظر: Stewart, OP. Cit, 202 - 207.

المسيحية وما صاحبها من خدمات تعليمية وصحبة قد أدى إلى الارتقاء بالحالة المعيشية للأفارقة وارتفاع مستوى المعيشة. وهو ما ساعدت عليه حركة التمدن والعمران التي صاحبت العملية الاستعمارية عبر شبكة الطرق والمواصلات التي أقامتها النظم الاستعمارية وفي ظل هذه الخدمات الصحية والآثار الاجتماعية بصفة عامة ارتفعت أعداد السكان وتراجعت معدلات الوفيات[1].

ومن ناحية ثالثة يرى المدافعون عن الدور الحضاري للاستعمار أنه من أكبر الآثار دلالة وتأثيراً في الواقع الإفريقي هو استخدام اللغة الاستعمارية كأداة تواصل بين القبائل والجماعات المتعددة داخل المجتمع والتي كانت تعوقها التعددية اللغوية واختلافاتها عن ذلك التواصل. حيث إن فرض لغة المستعمر عبر آليات التعليم والإدارة قد سهل عمليات التفاعل بين أبناء المجتمع[2].

وعلى الجانب الآخر يقف مناهضوا الدور «الحضاري» للاستعمار منتقدين الآثار السلبية للحركة الاستعمارية على الصعيد الاجتماعي. فمن ناحية يذهب أعضاء هذا الفريق إلى أن قيام النظم الاستعمارية في بعض المجتمعات بالقضاء على الأبنية والمؤسسات قد أدى إلى اختلالات اجتماعية ناجمة عن افتقاد المؤسسات البديلة التي تقوم بذات الوظائف الاجتماعية، مثال ذلك القضاء على ظاهرة دفع إتاوة لشيخ القبيلة بدعوى أن هذه الإتاوة نوع من استغلال الفقراء لصالح الأغنياء. رغم أن واقع الحال لم يكن كذلك، حيث إن تلك النقود لم تكن مجرد إتاوة تؤخذ من الفقراء لصالح الشيوخ وزعماء القبائل، وإنما كانت تقوم بوظيفة اجتماعية تتمثل في استخدام حصيلتها للانفاق على ذوي الحاجة من أبناء القبيلة في أوقات الأزمات[3].

من ناحية ثانية فإن تركيز خدمات الصحة والتعليم الاستعمارية في مناطق

---

(1) Boahen, OP. Cit, PP. 795.

(2) Ibid, P. 797 وانظر أيضاً Liebenow. OP. Cit, P 41.

(3) Ibid, P. 40 وانظر أيضاً Ayittey, OP. Cit, PP. 384 - 390.

محددة (عواصم البلاد والأقاليم غالباً) قد أدى إلى اتساع الفجوة بين الريف والحضر، إضافة إلى أن الخدمات التعليمية المقدمة لم تكن بحال لصالح احتياجات المجتمع الإفريقي وتطوره، وإنما هدفت بالأساس إلى توفير الكوادر اللازمة للإدارة الاستعمارية، في ضوء احتياجاته.

ومن ناحية ثالثة وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة فإن طبيعة التعليم الاستعماري الموجه قد أدت إلى **إهمال التعليم الفني والتكنولوچي مركزة على مجرد التعليم الإداري النظري**. وهو الأمر الذي أسفر عن ظاهرة اجتماعية لازمت المجتمعات الإفريقية تتمثل في احتقار العمل اليدوي، والتهافت على العمل الكتابي الإداري. وهي ما يعرف بعقدة ذوي الياقات البيضاء[1].

ومن ناحية رابعة وعلى ذات الصعيد أسفرت سياسات الاستيعاب الفرنسية وسياسات التعليم الموجه والانتقائي عن ازدواجية مركبة في المجتمعات الإفريقية. حيث أدت من ناحية إلى فجوة كبيرة بين جموع الشعب التي تعاني من الأمية من ناحية والنخبة المتفرنسة المتعلمة من ناحية أخرى، أدت إلى فجوة أخرى على صعيد النخبة ذاتها متمثلة في **ظاهرة اغتراب** هذه النخبة ما بين الواقع الاجتماعي الاقتصادي لمجتمعاتها وبين المثال الذي يشعرون بالانتماء إليه ثقافياً ممثلاً في الدولة الأم[2].

ومن ناحية خامسة: يذهب معارضوا الدور الحضاري للاستعمار إلى أن النظم الاستعمارية وإن عمدت إلى القضاء على النظم القبلية في بعض الأحيان لا سيما في إطار العواصم والمدن التي خضعت للتواجد الاستعماري فإنها عمدت في غير ذلك إلى تعميق الهوية القبلية كلما كان ذلك لصالح المستعمر وأدى ذلك الدعم للهوية القبلية إلى صعوبة دعم الهوية القومية الكلية عند الاستقلال[3].

(1) Boahen, OP. Cit, PP. 801.

(2) Ibid PP. 798 - 801.

(3) Liebenow, OP. Cit, p 41.

ج ـ الآثار الاقتصادية:

على هذا الصعيد يركز المدفعون عن الدور «الحضاري» للاستعمار على أن كافة المؤسسات الاقتصادية الحديثة التي عرفتها المجتمعات الإفريقية إنما هي نتاج الفترة الاستعمارية، فشبكة الطرق والمواصلات وكافة مرافق البنية التحتية هي بالأساس وليدة الحقبة الاستعمارية(1).

ومن ناحية ثانية شهدت هذه الفترة التحول عن الاقتصاديات المعيشية ونظم المقايضة إلى الأخذ باقتصاديات السوق وبدأ الإنتاج التجاري الواسع والانفتاح على اقتصاديات العالم الرأسمالي ومنتجاته بما يمثله من نقلة نوعية أسفرت ـ من بين ما أسفرت عنه ـ عن نشأة طبقات جديدة تتحدى السلطات التقليدية(2).

وعلى الجانب الآخر رفض المعارضون الادعاءات السابقة حيث ذهبوا إلى أن شبكة الطرق والمواصلات التي أنشأتها القوى الاستعمارية تم إعدادها لخدمة المصالح الاستعمارية بالأساس، وهو الأمر الذي تكشف عنه مواقع هذه الخطوط وامتداداتها حيث تنتهي معظم هذه الخطوط إما إلى نهر أو ساحل بحر. بهدف التصدير والاستيراد مع الدولة الأم، ولذا فقد كانت أكثر مناطق المستعمرات استفادة من تلك المرافق هي المناطق الأكثر ثراءً بالمواد الخام ومستلزمات الصناعة في الدولة «الأم» على حين عانت غيرها من المناطق من الإهمال والتهميش المتزايد(3).

من ناحية ثانية يذهب هذا الفريق من الباحثين إلى أن الاستعمار لم يهتم بإقامة قاعدة تصنيعية بالمستعمرات الإفريقية تدعم اقتصادياتها وإنما اقتصر الاهتمام على استنزاف مواردها من المواد الخام لصالح مصانع المستعمر(4).

---

(1) Ibid P. 39.

(2) Ibid P. 42.

(3) Ibid, P 40 ولمزيد من التفاصيل حول تلك النقطة وهذه الآثار انظر Boahen, OP. Cit, PP. 790 - 800.

(4) Ibid P 791.

ومن ناحية ثالثة يرى أنصار ذلك الفريق أن مساوئ الاستعمار لم تقتصر على إهمال التصنيع في المستعمرات بل الأكثر من ذلك أدت النظم الاستعمارية ـ عمداً أو عن غير قصد ـ إلى القضاء على المهن الحرفية أو الحرف الأولية التي كانت البلاد تعرفها في فترة ما قبل الاستعمار[1].

ثانياً: في الترجيح بين الرؤيتين نموذج دول الساحل

لا شك أن الامتداد الواسع للنظم الاستعمارية عبر أرجاء القارة الإفريقية، وتباين ظروف كل منها إضافة إلى اختلاف النظم الاستعمارية يعقِّد من إمكانات الترجيح بين أي من الرأيين السابقين حيث إن كلاً من الفريقين يجد في تنوع الخبرات والتطبيقات والظواهر في القارة ما يؤيد رأيه. لذا فإن الحكم بصحة هذا الرأي أو ذاك يقتضي تحديد المجال أو النطاق الذي يتم الحديث عنه وفي هذا الإطار يأتي التركيز فيما يلي على الإطار موضوع الدراسة ممثلاً في مجتمعات غرب إفريقيا والجوار الجغرافي لمعرفة أثر الاستعمار عليها، وبالتالي يمكن القول إن الرؤية الثانية المعارضة للقول بالأثر الحضاري للاستعمار هي الأقرب للصحة والصواب استناداً للاعتبارات التالية:

فعلى الصعيد السياسي لم تكن المجتمعات الإفريقية في نطاق غرب إفريقيا مفتقرة إلى النظم السياسية والحضارية بل والإدارية إبان الحقبة السابقة والمتزامنة مع الهجمة الاستعمارية على المنطقة وهو ما تكشف عنه الممالك الإسلامية بالمنطقة[2] ولعل وجود هذه الممالك والإمارات هو الذي أدى بالمستعمر الفرنسي إلى التحول عن سياسة الاستيعاب إلى سياسة المشاركة بعد فشل السياسة الأولى لتمسك المسلمين بهويتهم وتاريخهم وتراثهم وذلك بالتركيز على النخب. وهي السياسة التي حققت نجاحاً ملحوظاً عن سابقتها. ويؤكد هذه الفكرة أيضاً

---

(1) Idem.

(2) راجع د. حمدي عبد الرحمٰن، مرجع سابق.

الاستعانة بالنظام القضائي الإسلامي وإقراره في المناطق الإسلامية الخاضعة للنفوذ الاستعماري لا سيما في شمال تشاد، النيجر، مالي، وهي المناطق ذات الكثافة العربية الإسلامية. وتتأكد الآثار السلبية للاستعمار الفرنسي في منطقة دول الساحل على الصعيد السياسي في ضوء الظهور المصطنع للبلدان والدول المذكورة على نحو يتجاهل الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية. وهو ما أدى إلى اختلافات وتباينات عديدة داخل المجتمعات موضع الدراسة وأدى إلى تنوع الولاءات والانتماءات على النحو الذي عقَّد من مهمة القوى الوطنية في تجميع أبناء المجتمع للقيام بعمل موحد في مواجهة المستعمر من أجل بناء الدولة وتوحيدها[1].

وعلى الصعيد الاجتماعي تشير الوقائع التاريخية إلى أن ثمة تباينات في نصيب سياسة الاستيعاب الفرنسية من حيث النجاح والفشل في التطبيق داخل مجتمعات دول الساحل الإفريقي، إذ على حين حققت هذه السياسة بعض النجاح في السنغال فإنها لم تلق نفس النتيجة في الدول الثلاث الأخرى (تشاد ـ النيجر ـ مالي). ولعل ذلك يرجع في أحد جوانبه إلى موقع السنغال في السياسة الاستعمارية الفرنسية على أنه في جانب آخر لا يقل أهمية ـ يرجع إلى التراث الإسلامي العربي في المجتمعات المذكورة. وهو الأمر الذي سعت فرنسا إلى مجابهته من خلال تشجيع البعثات التبشيرية المسيحية في بلدان ومجتمعات ساحل الصحراء في ضوء سياستها العامة لتشجيع تلك البعثات في المناطق الخاضعة لها. وكان التركيز على المناطق الجنوبية من هذه المجتمعات الإفريقية في مواجهة الهوية العربية الإسلامية في شمالها الأمر الذي عمق من هوة الخلاف والفرقة بين الجانبين لا سيما مع تركيز خدمات الصحة والتعليم في الجنوب على حساب الشمال، وإن قلل من ذلك تمسك أبناء هذه المجتمعات بهويتهم الإسلامية[2]

(1) Liebenow, OP. Cit, P 41.

(2) Ajayl and Webster, OP. Cit, P 160 هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن فرنسا قد عمدت إلى =

رغم الأخذ باللغة والثقافة الفرنسية في تلك المناطق. على أنه مما يزيد من مساوئ الاستعمار الفرنسي وآثاره على الهوية العربية الإسلامية هو مبادرة فرنسا بتسليم الحكم في البلاد المذكورة للنخب المتفرنسة وشغل كافة المناصب العليا بكوادر تابعة وموالية لفرنسا بالأساس. الأمر الذي أدى إلى ازدياد عدد النخب المتفرنسة حتى بعد رحيل فرنسا الاستعمارية عن القارة[1]. بل واستناد كثير من حكومات هذه البلدان في بقائها واستمرارها على الدعم الفرنسي بكافة أشكاله على نحو ما تكشف خبرة كل من السنغال والنيجر وتشاد ومالي على اختلاف المراحل وطبيعة المساندة.

ومن ناحية أخرى على ذات الصعيد أسفرت السياسات الفرنسية المناهضة للهوية العربية الإسلامية لبلدان الساحل في إفريقيا عن تشجيع الهويات والثقافات البديلة على الصعيدين الديني والثقافي بمحاولة دعم الديانة المسيحية بل والديانات التقليدية ما دامت على حساب الهوية الإسلامية المقترنة لزاماً بالثقافة العربية. وفي ذات السياق تشجيع دعاوى «الزنوجة» كإطار مناهض بدوره لهوية المنطقة.

وعلى الصعيد الاقتصادي يمكن القول اختصاراً إن كافة المثالب السالف بيانها عن الآثار الاقتصادية للاستعمار قد تحققت وتوافرت في مجتمعات المنطقة موضع الدراسة، حيث عرفت المنطقة ازدواجية الأنشطة الاقتصادية وتوجهها

= تجنب استخدام اللغة العربية في المعاملات الرسمية واستبدلت بها اللغة الفرنسية، أكثر من ذلك أكدت الحكومة الفرنسية في سياستها على أنها لن تسمح للحكام المسلمين أن يفرضوا آراءهم على غير المسلمين أو يحكموهم، الأمر الذي حاولت ترسيخه عبر محاولات جمع وتقنين الأعراف والتقاليد الإفريقية لتكون بمثابة حاجز في مواجهة انتشار الإسلام وتقاليده، على أن الجدير بالذكر أن هذه السياسة قد فشلت في تحقيق أهدافها الأمر الذي دفع فرنسا إلى التحول عنها على نحو ما ورد في المتن من البحث انظر: Boahen, (ed) OP. Cit, PP. 521 - 522.

(1) Liebenow, OP. Cit, P 30.

لخدمة المستعمر، وارتباط الخدمات والمرافق بذلك التوجه. علاوة على الطبيعة الاستنزافية في استغلال موارد هذه المجتمعات لصالح فرنسا. وهي الآثار التي تركت بصماتها على الواقع الاقتصادي لتلك البلدان في مرحلة الاستقلال.

حاصل ما سبق أن مرحلة الاستعمار وإن كانت فصلاً من فصول تاريخ طويل ممتد للشعوب الإسلامية بدول الساحل الإفريقي إلا أنها كانت ذات أثر بعيد المدى على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يجعل من تلك المرحلة نقطة فاصلة في تاريخ هذه المجتمعات. وإذا كان بعض الباحثين يذهب إلى صعوبة القول بأن المرحلة الاستعمارية تمثل انقطاعاً في السياق التاريخي للمجتمعات الإفريقية انطلاقاً من تباين خبرة كل مجتمع إلا أنه استناداً إلى خبرة مجتمعات دول الساحل وتاريخها الحضاري لا يصعب القول بأن الاستعمار الفرنسي لهذه المجتمعات قد مثَّل بكل المعايير نقطة قطع وانقطاع للتطور التاريخي للمنطقة على نحو شوه واقع تلك البلدان وعقَّد من التحديات والمصاعب التي كان على هذه الدول أن تواجهها في مرحلة ما بعد الاستعمار.

مداخلات وتعقيبات على بحث أ./ محمد عاشور مهدي

تعقيب أ.د /تمام همام تمام

بداية أشيد بالباحث الأستاذ محمد عاشور مهدي فهو باحث ممتاز متخصص في العلوم السياسية وأنا أحدثك من الناحية التاريخية لأنك تعلم أن التاريخ مهم جداً جداً لباحث العلوم السياسية حيث يعتبر الخلفية الأساسية، وأعتقد أن أي عالم في العلوم السياسية لا يتوقف كثيراً متأملاً في التاريخ فمن الصعب أن يواصل مشواره. كما تعلم أن وصول الفرنسيين إلى إفريقيا قد يكون قبل الوحدة الألمانية، فوصلت البعثات المسيحية ـ كما نسميها ـ إلى تلك الجهات، فأعتقد أنك أغفلت موقف ألمانيا. لأن ألمانيا كان يهمها جداً أن تزيح فرنسا من القارة الإفريقية وأن توجه أنظارها إلى خارج أوروبا، فلقد هُزمت فرنسا في عام 1870 ـ 1871 وبالتالي كانت ألمانيا قوة عندما توحدت، وكان يهمها أن توجه فرنسا إلى خارج القارة الأوروبية. وعندما عقد مؤتمر برلين 1884 كان لألمانيا دور كبير في أن تحث فرنسا بأن يكون لها ممتلكات. فحينما كانت تخرج البعثات الكاثوليكية من فرنسا كانت هناك بعثات بروتستانتية وكاثوليكية تخرج من ألمانيا. وأشكرك إلى أبعد الحدود.

أحد الحاضرين

أضم صوتي إلى القائلين بأن الاستعمار الأوروبي كان وبالاً علينا وليس العكس، والأستاذ الدكتور/ عبد الرازق خير شاهد على ذلك أن منطقة تشاد أو منطقة وسط إفريقيا كانت متطورة جداً في القرن الرابع عشر أكثر بكثير من يومنا هذا ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين. فمملكة كانم كانت موجودة في ذلك الوقت وكانت متقدمة على بعض الدول الأوروبية. فالاستعمار الأوروبي

كان سبباً رئيسياً في تقويض الحركة الوطنية الإفريقية والنمو التقليدي في إفريقيا، ولم يكن دخول الأوروبيين ـ كما يقول الفريق الآخر ـ إيجابياً لصالح دول القارة.

أ. د /أحمد الصاوي

البحث قيم، ولي ملاحظة إجمالية وهي أن السياسة الاستعمارية، والفرنسية بالذات، في إفريقيا لها ملمح عام سواء في الشمال أو الغرب. فليست مصادفة أن تأخذ طريق الذهب الإفريقي كله وتسير في نفس الاتجاهات التي كانت تسير فيه الحركات العربية سواء الصوفية أو التجارية أو حتى الفتوحات العربية فالهدف الرئيسي كان فصل الشمال عن الجنوب، فهذه واضحة جداً لمنع منابع الثقافة العربية والإسلامية، فإنهم يتبعون سياسة شهيرة جداً هي محاصرة العالم الأسمر من بحيرة تشاد إلى غرب إفريقيا، حيث تفصل الشمال عن الجنوب. الهدف الثاني تسييد لغة ثقافية أساسية هي اللغة الفرنسية بادعاء أن هناك لغات محلية متعددة ومن الصعب أو المتعذر التوحيد بينها لاختلاف أصولها وأصواتها، لتحقيق هدفهم وهو جعل اللغة الثقافية العليا هي اللغة الفرنسية.

نأتي بعد ذلك في مرحلة ثانية إلى اللهجات المحلية ومحاولة تخليصها من الحرف العربي وبدأ ذلك في سياسة الظهير البربري حيث ألغى اللغة العربية من الكتاتيب وشجع كتابة اللغة البربرية بالحروف اللاتينية ونفذت نفس السياسة على اللغات المحلية الأخرى في غرب إفريقيا.

إذن هناك ملمح عام محدد لهذه السياسة التي يتممها فتح جامعات بعينها في فرنسا للعناصر المؤهلة بهذه اللغة الثقافية لإعدادها لأن تكون كوادر لمرحلة ما بعد الاستقلال، فالسنغال التي يدين 90% من شعبها بالإسلام كان أول رئيس لها هو ليوبولد سنجور وليس أحداً آخر. إن هذا الوضع الذي نحن بصدده في منتهى الخطورة لأن أول خطوة في طريق إزالة لغة محلية هو جعلها لغة من الدرجة الثانية أي أن تكون هناك لغة ثقافة تتحدث عن كل مفردات العصر. أما اللغة المحلية فهي للتخاطب الداخلي، فإذا وصلنا إلى هذه المرحلة ستختفي هذه اللغة

لا سيما أن ما يتم الآن ليس بالمصادفة، ولكنه يتم عن طريق عمدي محدد. أمامنا مثال اللغة المصرية القديمة التي أخذت ثوب اللغة القبطية بعد ذلك، لم تستطع اللغة اليونانية أن تمحوها، بينما سادت اللغة العربية كثقافة ويتحدث بها الناس قبل أن يكتمل دخول الإسلام في مصر، وهو نفس ما حدث في الأندلس.

فنحن إزاء مؤامرة حقيقية ولا يكفي لردها مجرد ملاحظاتنا وشجبناً . . إلخ. فهناك موقف متأزم بالفعل، وهناك مخطط فرنسي واضح تماماً لجعل لغة الثقافة هي الفرنسية ثم تحجم بقية اللغات. وكما نعلم أن اللغة هي وعاء الثقافة وهي المعبرة والحاملة للهوية الثقافية.

أ. د/ السيد فليفل

أستأذن الأخ في أن أوجه بعض إضافات للبحث، ربما وردت في ثنايا الحديث وليست كعناصر فرعية:

ـ تأثير فرض الحدود بين المحميات الفرنسية المتعددة على وحدة غرب إفريقيا.

ـ غرب إفريقيا ـ كما أشارت د./ سوزي صلاح ـ شهد نوعاً من الوحدة السياسية في ظل العصر الإسلامي، يفتقدها الآن. فالدول التي قامت في غرب إفريقيا اشتملت على 6 ـ 7 جمهوريات من الجمهوريات الحديثة. وبلغت 16 للسنغال في أوجها.

ـ فصل شمال الصحراء عن جنوب الصحراء وهذه السياسة ـ التي سبقني في الإشارة إليها. أ. د/ أحمد الصاوي ـ حرصت فرنسا عليها. وهذه الخطة ما زالت تعتمل في سياسات الدول الكبرى حتى الآن، ومواجهتها تحتاج إلى توجيه دعم حقيقي لفكرة التعاون بين دول شمال الصحراء، ودول الساحل وبين دول جنوب الصحراء. هذه الفكرة تحتاج إلى نوع من التعميق في الإطار العربي الإسلامي والإفريقي.

ـ النخبة الجديدة التي طرحتها فرنسا.

وهي نخبة فرنسية كلية ومنفصلة عن القاعدة الشعبية الإفريقية. وبالتالي أصبح القرار التعليمي، والقرار الاقتصادي والسياسي، والاجتماعي، في أيدي نخبة لا تنتمي إلى الشعب الإفريقي.

ـ آثار الاستعمار على النواحي النفسية للإنسان الإفريقي.

كنت أرجو أن يركز البحث على هذه النقطة: الرق وتدمير صفة الإنسانية في شخصية الإفريقي كان يتم على أيدي القوى الاستعمارية. مسألة فقد الابن المسترق حتى أصبحت المجتمعات الإفريقية في مرحلة الاسترقاق مجتمعات شيوخ نتيجة تهجير الأبناء قسراً إلى الأمريكتين. كذلك المؤثرات الناتجة عن فصل الإفريقي عن ثقافته الأصيلة حيث حل الحرف اللاتيني محل الحرف العربي. فربما الإنسان الإفريقي الحالي لا يستطيع أن يقرأ المخطوطات التي تركها أجداده بالحرف العربي أو بالحروف الإفريقية حتى صارت الثقافة الإفريقية ـ إلى حد ما ـ تتصادم مع برامج التعليم التي طرحتها فرنسا حتى وصل الأمر إلى تعدد الهويات الثقافية: هوية ثقافية للنخبة وهوية ثقافية إسلامية للمتمسكين بالإسلام، والذين نجحت فرنسا في جعل نمط حياتهم وتعليمهم نمطاً تقليدياً غير مرتبط بالعصر. بينما بقيت الهوية الإفريقية لمن لا ينتمون إلى الفرنسية أو الإسلامية، وهي حالة من عدم السيولة في الهوية أدت إلى مشكلة في الدول الإفريقية الوليدة بعد الستينيات حيث تشتتت الولاءات وتوزعت.

أيضاً حدث نوع من الانفصال بين الماضي الإفريقي وما ينبغي أن يمثله هذا الدور في الوعي التاريخي لدى الإنسان الإفريقي المعاصر فأهملت الزعامات الإفريقية الرائدة. ففي كتاب مطالعة كانت تضعه فرنسا على مدى حوالي قرن لهذه الدولة الإفريقية أو تلك كان المطروح قيادة فرنسية مثل نابليون وليس ساميري ترو أو الشيخ عثمان. فأصبحت القيادات في الوعي الإفريقي غير إفريقية وإنما قيادات فرنسية أو إنجليزية أو غيرها.. هذا كله أثر سلباً على نفسية الإنسان الإفريقي الثقافية في الوقت الراهن.

أ./ نصر ـ تشاد

أنا أخالف القائلين بأن العروبة عطلت الثقافة الإفريقية أو وقفت حائلاً دونها. على سبيل المثال في حوض بحيرة تشاد، فمن المتعارف عليه لدى علماء التاريخ وأ. د/ السيد فليفل قد يدلي بدلوه في تلك المسألة، أن الإسلام دخل شرق تشاد عن طريق داعية مسلم يسمى «صالح» أو «جامع» والثقافة العربية وتعاليم الإسلام السمحة هي التي وقفت حائلاً أمام المستعمر الفرنسي في المنطقة الذي كان يعمل بجد في عزل المجتمع التشادي عن جميع الدول العربية في المنطقة مثل ليبيا أو مصر أو السودان حيث اكتشف الرابطة بين العروبة والإسلام فعمل على أن يفصل بينهما حيث اعتبر أي كتاب عربي في يد تشادي جريمة يعاقب عليها القانون. وخير مثال على ذلك مذبحة الكبكب الشهيرة 1911 التي قتل فيها أكثر من 300 عالم مسلم. فالعروبة كان لها فضل في دخول الإسلام في تشاد. ففي شمالها دخل عن طريق القبائل العربية والطوارق، فأسلمت تلك المنطقة بعد أن لم يكن لها دين سوى الوثنية. وهذا يكفي العروبة فخراً، أنها أدخلت الإسلام إلى تشاد. وهذا كاف لتأييد الرأي القائل بأن العروبة عامل في حفظ البلاد الإفريقية من تأثير الاستعمار.

رد أ./ محمد عاشور

أشكر أساتذتي على هذه المداخلات التي لا أختلف مع أي منها في شيء. وهي مداخلات بعضها إضافات وبعضها توجيهات واستفسارات. عن العلاقة بين السياسة والتاريخ أتفق تماماً مع الدكتور في أن هذه العلاقة وثيقة بين هذين المجالين، وهناك قول معروف إن التاريخ معمل السياسة. فالسياسة لها معمل (للتجارب التاريخية) لكي تدرس فيه: متى تستيقظ الشعوب، متى تحدث الاضطرابات، متى تتنازل الحكومة وتقدم، ولكن باستقراء التاريخ وحوادثه يخرج الباحث بمؤشرات عامة يستطيع بها أن يقول إنه في حالات معينة يحدث كذا وكذا، ومن خلال دراسة الحروب والثورات وغيرها من أحداث مهمة يقول إنه

عند نقطة معينة تثور الشعوب أو تتنازل الحكومات مع احتمال أن يختلف هذا التوقع من باحث سياسي إلى آخر، فأشكر سيادته على توضيح هذه النقطة. عن دور ألمانيا في تشجيع فرنسا فكما قلت في البداية إنني لم أقرأ البحث مرة أخرى، ولكنني كنت أذكر الخطوط العريضة لفتح المجال لإضافات الأساتذة التي - لا شك - أثرت الحوار، ولكن ظهر فيها آراء أخرى قالت بأن تعويض فرنسا هو التوسع الاستعماري في إفريقيا وذلك لصرف نظر الشعب الفرنسي من جديد عن القارة الأوروبية في ذلك الوقت الذي لم تكن فرنسا تستطيع فيه أن تنتقم من ألمانيا. والجدير بالذكر أن ألمانيا لم تقف في وجه التوسع الاستعماري في إفريقيا، بل شجعته وذلك لصرف الأنظار عن الإلزاس واللورين ولإشعال الصراع الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا، وهذا مذكور في البحث أيضاً. ولكن الجدير بالإشارة هنا أنه أيضاً في إطار الاستقراء التاريخي وبهذه الخبرة لتلك الفترة، تتجه الآن الأنظار إلى البعد الدولي على صعيد القارة الإفريقية، فكما انتقل الصراع الألماني الفرنسي من أوروبا إلى إفريقيا، يحدث الآن ما يشبه هذا الصراع بين فرنسا وأمريكا على صعيد القارة الإفريقية. وعلى صعيد أوروبا أيضاً تتجه فرنسا إلى أوروبا لتكتيلها لتقف معها ضد التغلغل الأمريكي بدعوى أن هذا التغلغل ليس في صالح أوروبا وفرنسا، فهذا الاستقراء التاريخي أمر جدير بالنظر في هذا الإطار.

بالنسبة لما ذكره الأستاذ محمد چاكو والدكتور الصاوي وأستاذنا الدكتور السيد فليفل والزميل الفاضل أستاذ نصر النايل، فأنا لا أختلف معهم في ملاحظاتهم ولا شك أن أخذها في الاعتبار سوف يثري البحث. وفي النهاية أشكر أساتذتي الأفاضل وشكراً لحضراتكم.

أوضاع المسلمين في أوغندا

للباحث/ سليمان عزيز كروتا (أوغندا)
رئيس اتحاد الطلاب الأفارقة ـ بجمهورية مصر العربية

قبل أن أدخل في هذا البحث أريد أن أوضح نبذة عن حقائق جغرافية عن جمهورية أوغندا، ثم عن السكان ثم عن التاريخ السياسي وعضوية المنظمات الدولية، وعن الوجه الاقتصادي لأوغندا والصادرات الرئيسية، وأهم دول التبادل التجاري وعن العملة المحلية، وأخيراً عن المؤسسات التعليمية الرئيسية.

معلومات أولية

1 ـ الموقع والمناخ:

تقع أوغندا في شرق إفريقيا الوسطى بين دائرتي عرض 1,5 جنوباً، 4 شمالاً. ويحدها من الشرق دولة كينيا ومن الغرب الكنغو الديمقراطية ومن الشمال السودان. ومن الجنوب الغربي رواندا ومن الجنوب تنزانيا.

ويمر خط الاستواء بجنوبي أوغندا ومن ثم فإن مناخها استوائي. ولكنه معتدل بطبيعة الحال، والأمطار تسقط طوال العام، شمال بحيرة ڤيكتوريا وتترواح درجات الحرارة بين 20 ـ 22 مئوية، ويعد شهر يوليو أكثر الشهور مطراً وأقلها حرارة، وفي الشمال يكون هناك فصل جاف قصير بين شهري نوڤمبر ومارس.

2 ـ المساحة 241038 كم^2:

وعاصمتها كمبالا وفيها عدد من المحافظات، ولكل محافظة عاصمتها ومن أمثلة المحافظات: محافظة ماساتا وعاصمتها امبرارا، ومحافظة جنجا وعاصمتها جنجا.

3 ـ السكان:

يبلغ عدد سكان أوغندا نحو 18 مليون نسمة بعضهم يدين بالكاثوليكية والبعض الآخر بالبروتستانتية، والبعض الثالث بالمعتقدات الطبيعية، في حين يشكل المسلمون نحو 20% من السكان، ولئن كانت أوغندا تضم العديد من المجموعات القبلية فإن شعب الباغاندا هو أكبرها ويليه البانياكوري، ويليه الباسوغا، ويليه باينوروا باتورا، واللغات المحلية السائدة هي سوجاندا، وأشولي ـ لانجا، ونكولي، وتورو، ونيورو.

كما تنتشر اللغة السواحيلية بين العديد من القبائل كلغة تفاهم مشترك. واللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية في الدولة، وهي اللغة التي تستعمل في الدواوين الحكومية.

4 ـ التطور السياسي:

امتد التنافس البريطاني الألماني عام 1885 حول أوغندا وانتهى بعقد اتفاقية بين الدولتين بمقتضاها قسمت أقاليم شرق إفريقيا وأصبحت أوغندا محمية بريطانية وبالرغم من المحاولات العديدة التي قامت بها بريطانيا لإلحاق أوغندا بمستعمراتها في شرقي إفريقيا (البريطانية) إلا أنها لم تفلح واتجهت أوغندا نحو الحكم الذاتي بعد الحرب العالمية الثانية فحصلت عليه في أول مارس عام 1962، ثم حصلت على الاستقلال الكامل في 9 أكتوبر عام 1962 إفرنجي.

وفي أكتوبر عام 1963 أصبحت أوغندا دولة مستقلة في نطاق الكومنولث البريطاني، وأصبح ملك باجندا حينئذ ادكاباكا موتيسا رئيساً لأوغندا باسم السيد إدوارد موتيسا، ولكن رئيس مؤتمر الشعب الأوغندي ورئيس الوزراء (ميلتون أوبوتي) أطاح بحكم الكاباكا في فبراير عام 1966 إفرنجي، وأعلن إقامة الجمهورية، واتجه نحو الاشتراكية في ظل وثيقة تحمل اسم «ميثاق الرجل العادي» وفي إطارها تم في عام 1970 تأميم بعض المنشآت الاقتصادية، وفي

يناير عام 1971 انتهز الجنرال عيدي أمين دادا (القائد العام للقوات المسلحة) غياب أبولو ميلتون أوبوتي خارج البلاد فأطاح بحكمه وحل البرلمان، وأمسك بزمام السلطة.

ولقد تعرض حكم عيدي أمين لعديد من الهزات الداخلية والخارجية. وكان أهمها تدخل تنزانيا العسكري عام 1980 إفرنجي، الذي انهى حكم عيدي أمين ودخلت البلاد في حالة فوضى وحرب أهلية، حتى تمكن يوري يوسيڤييني من السيطرة على الحكم وتحقيق الاستقرار في أوغندا.

5 ـ عضوية المنظمات الدولية:

أوغندا دولة عضو في الأمم المتحدة، وعضو مؤسس لمنظمة الوحدة الإفريقية، وعضو في رابطة الكومنولث، وعضو في السوق المشتركة لشرقي وجنوبي إفريقيا، (الكوميسا)، وهي عضو أيضاً في الهيئة الحكومية للتنمية (الإيجاد)، وهي عضو في منظمة المؤتمر الإسلامي.

6 ـ الوضع الاقتصادي:

يعتمد اقتصاد أوغندا على الزراعة بدرجة كبيرة، ويستوعب هذا القطاع نحو 83% من القوى العاملة، وأهم الحاصلات الزراعية الكاسافا والبن والقطن والشاي والتبغ، كما تنتج البلاد خام النحاس والقصدير.

والصادرات الرئيسية هي: البن والقطن والنحاس والشاي والجلود، وأهم دول التبادل التجاري الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا واليابان وألمانيا وكينيا وتنزانيا.

والعملة المحلية هي الشلن الأوغندي، والدولار الأمريكي = 1000 شلن أوغندي.

7 ـ أهم المؤسسات التعليمية الرئيسية:

توجد نسبة كبيرة من الأوغنديين من الحاصلين على تعليم فوق المتوسط ما يعادل الثانوية العامة، كما توجد أعداد معقولة من الحاصلين على درجة الدكتوراه.

وأهم المؤسسات التعليمية:

1 ـ جامعة ماكيريري أنشئت عام 1922.

2 ـ مركز الأبحاث البيطرية الذي أنشئ عام 1926.

3 ـ مركز التعليم المستمر والذي أنشئ عام 1953.

4 ـ الكلية الفنية والتي أنشئت عام 1954.

5 ـ مدرسة الحرية لشرق إفريقيا والتي أنشئت عام 1963.

6 ـ المعهد الوطني للثقافة والذي أنشئ عام 1964.

7 ـ معهد ماكيريري للأبحاث الاجتماعية.

8 ـ معهد الرياضيات والاقتصاد التطبيقي.

أوضاع المسلمين في أوغندا

دخل الإسلام أوغندا في القرن الأول الهجري، منذ عام 76 هجرية، عن طريق الهجرات العربية والتجار العرب، الذين اختلطوا بسكان أوغندا، وأقاموا معهم علاقات التزاوج والمصاهرة.

وقد شهد الإسلام دفعة قوية في عهد الملك موتيسا الأول ملك البوجندا، الذي اعتنق الإسلام، الأمر الذي دفع الشعب للدخول في الإسلام هو وكافة الشعوب في المناطق المجاورة.

وقد توفي موتيسا الأول عام 1844 بعد أن أسس أول مسجد في أوغندا في قرية تسمى «كاسوبي»، الواقعة غربي العاصمة كمبالا.

هذا وقد عثر في أوغندا على كنز كبير من المخطوطات الإسلامية المدونة بالعربية وببعض اللغات الإفريقية مثل السواحيلية.. ويقوم مركز البحوث الإفريقية للحفاظ على التراث الإسلامي بكمبالا بتصنيف هذه المخطوطات النادرة التي يرجع بعضها للقرن الرابع الهجري، والتي تتناول أخبار الهجرات العربية وكيفية إقامة المجتمع الإسلامي في أوغندا والدول المجاورة لها، كما تناولت هذه المخطوطات تفسير القرآن الكريم، وتدوين الحديث النبوي الشريف، وأخبار علماء الإسلام الذين ذهبوا إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة، لمواصلة تحصيل العلم فيهما.

1 ـ المذاهب الدينية في أوغندا

يعد المذهب الشافعي هو أهم المذاهب السائدة في أوغندا، حيث كان جميع مسلمي أوغندا يأخذون بهذا المذهب، ومع انتشار الإسلام والتعمق في علوم الدين وزيادة أعداد الخريجين المتخصصين في علوم الدين، انتشرت مذاهب عديدة أخرى في أوغندا، مثل مذهب الإمام «أبو حنيفة» والإمام «أحمد بن حنبل» ومذاهب أخرى عديدة.

والملاحظ أن كل مذهب له أتباعه ومريدوه والمدارس والمساجد الخاصة به.

ورغم ذلك فإن مفتي الجمهورية في أوغندا عليه اتباع المذهب الشافعي، مع وجوب إلمامه بكافة المذاهب الأخرى حتى يتمكن من استنباط الحكم المناسب لكل قضية فقهية.

وقد منح الدستور الأوغندي مفتي البلاد أهمية كبيرة، فهو المرشد والموجه العام لجميع المسلمين في أوغندا، وهو ممثلهم في المناسبات الدينية والسياسية داخلياً وخارجياً.

2 ـ أماكن تجمع المسلمين في أوغندا

تتعدد أماكن تواجد المسلمين في أوغندا، خاصة مع التزايد المستمر في أعدادهم، فهم يتواجدون في المساجد، والمدارس، وأماكن الدعوة والحفلات الدينية والأسواق التجارية والمصالح العامة والخاصة.

أ ـ المساجد:

حرص المسلمون في أوغندا على بناء المساجد لممارسة الشعائر الدينية ونشر الإسلام داخلها، وذلك من عهد الملك موتيسا الأول حيث كان المسلمون حريصين على التجمع في المساجد، والتباحث في أمور الدين.

وقد ازدادت أعداد المساجد بشكل ملحوظ في عهد الجنرال «عيدي أمين» خاصة بعد دخول أعداد كبيرة من المواطنين إلى الدين الإسلامي، كما حرصت الدولة في هذا الوقت على تقديم المزيد من الدعم الحكومي لبناء المساجد، وقد توافق ذلك مع السياسات الحكومية المؤيدة للمسلمين أو المتحيزة لهم.

وكان المسلمون في ذلك الوقت يكثرون من التجمع في المساجد خاصة في أيام العيدين ويوم الجمعة، ومنذ ذلك الوقت ازدهرت الدعوة الإسلامية في أوغندا، من خلال وسائل متعددة وعلى رأسها «المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية»، والمكاتب التابعة له في المحافظات، حيث كانت كل محافظة تضم مسجداً تابعاً للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بل إن هذه المساجد كانت توجد في المدن، والقرى في بعض المحافظات.

وفي شهر رمضان يتوافد المسلمون إلى المساجد للتعلم، كما أنهم يتناولون إفطارهم في المساجد، وما زال هذا التقليد متبعاً حتى اليوم.

ب ـ المدارس:

بدأ بناء المدارس في أوغندا، منذ نهاية عهد الملك موتيسا وفي بداية عهد ميلتون أوبوتي، كما ازدادت أعداد المدارس في عهد «عيدي أمين» وظهرت

مدارس تضم أبناء المسلمين فقط، ومدارس أخرى تضم أبناء الديانات الأخرى في الدولة، وما زال هذا التقليد متبعاً حتى الآن، فكافة المحافظات والمدن والقرى تضم مدارس خاصة بأبناء كل ديانة على حدة.

ج ـ الاحتفالات الدينية:

بدأ نظام الاحتفالات منذ ظهور الإسلام في أوغندا، حيث اعتاد المسلمون تنظيم الاحتفالات الدينية في المناسبات المختلفة، وتأخذ هذه الاحتفالات مسميات عديدة مثل المولد وحلقات الذكر، والبردة، وغيرها بالإضافة للاحتفالات الدينية التي ينظمها المسلمون خلال أيام العيدين، وتعد هذه الاحتفالات أحد الأماكن المهمة لتجمع المسلمين في أوغندا، فالمسلمون يحتلفون بالمولد النبوي في الثاني عشر من ربيع الأول من كل عام ويعتبرون ذلك مناسبة لمناقشة أمور الدين، والعمل على نشر الإسلام، كذلك فهم يتجمعون يوم الخميس من كل أسبوع في حفلة تسمى «البردة» يقرأون فيها كتاب «البردة» للإمام «البوصيري» وذلك بعد صلاة المغرب مباشرة حتى منتصف الليل، ويصلون على النبي ﷺ وقد كثرت هذه الحفلات المسماة بالبردة في عهد «عيدي أمين» وما زالت مستمرة حتى الآن.

كذلك ظهرت حلقات الذكر مع ظهور الإسلام وتطورت على أيدي الطرق الصوفية التي دعت الناس لإقامة الحلقات لذكر الله تعالى فقط، ومن أهم هذه الطرق الصوفية الشاذلية، والشافعية، وكان المسلمون ينشدون الأناشيد الدينية ويكثرون من قراءة القرآن أيضاً في هذه الحفلات، أيضاً فإن العيدين من المناسبات المهمة التي يقيم فيها المسلمون الاحتفالات الدينية، حيث تبدأ هذا الاحتفالات بعد صلاة العصر في اليوم الأول لعيد الفطر وعيد الأضحى، وقد ازدادت هذه الاحتفالات في عهد «عيدي أمين» وما زالت موجودة حتى الآن في بعض المدن والقرى الأوغندية..

كذلك يتجمع المسلمون في حالات الوفاة لتقديم واجب العزاء والدعاء للمتوفى، كما يجتمعون بعد مرور أربعين يوماً على وفاة الشخص.

3 ـ أعداد المسلمين في أوغندا

أشار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية إلى أن أعداد المسلمين في أوغندا تتراوح ما بين ثلث وربع السكان الأوغنديين تقريباً، وأن معظمهم يعملون بزراعة البن والقطن والموز، وبعضهم يرعى الأبقار، أما المسلمون المقيمون في المدن فيعملون في التجارة خاصة تجارة سيارات الفردي والجماعي والحافلات، إلى غير ذلك من الأعمال العادية.

4 ـ الجمعيات والمنظمات الإسلامية في أوغندا

أ ـ مركز البحوث الإفريقية للحفاظ على التراث الإسلامي

ظهرت الحاجة إلى إنشاء هذا المركز مع انتشار الإسلام في أوغندا، والحاجة إلى تحقيق كتب التراث الإسلامي الوفيرة في أوغندا، وذلك لصيانة هذا التراث الخصب من الاندثار، والعمل على نشره بالتعاون مع المؤسسات الإفريقية والعالمية، وقد قام هذا المركز منذ إنشائه في فبراير 1989 بإلقاء الضوء على جوانب كانت غير معروفة في التاريخ الإسلامي في جمهورية أوغندا وشرق القارة الإفريقية، بالإضافة إلى اللغة السواحيلية، بهدف توعية الشعب الأوغندي بتراثه الإسلامي وضرورة الحفاظ عليه.

وتشير كتب التراث الإسلامي، التي حققها المركز إلى أن هناك نحو عشرين قبيلة قد توارثت المحفوظات والوثائق الإسلامية وحافظت عليها، **كما رفضت هذه القبائل الحصول على أية مكافآت نظير تسليم ما لديها من وثائق للمؤسسات الإسلامية.**

ب ـ المدارس الإسلامية

وتشير التقارير إلى وجود أكثر من عشرة آلاف مدرسة ابتدائية في أوغندا، منها 1500 مدرسة للمسلمين، كما يوجد في أوغندا نحو 600 مدرسة ثانوية منها 50 مدرسة للمسلمين، كما يوجد 80 معهداً لتدريب المسلمين منها اثنان فقط

للمسلمين كما يوجد 27 مدرسة فنية ومهنية يوجد منها 3 للمسلمين، إضافة لذلك يوجد نحو 12 معهداً إسلامياً في أوغندا وعدداً من معاهد تحفيظ القرآن والخلايا في المدن والقرى.

والمعروف أن معظم هذه المدارس والمنشآت الإسلامية متخلفة خاصة الموجود منها في القرى الصغيرة والأماكن النائية، حيث تنقصها الإمكانيات المادية والكفاءات البشرية.

وهذه المدارس والمعاهد الدينية موزعة حسب أماكن تواجد أو تجمع المسلمين في أوغندا.

ج ـ كلية التراث الإسلامي

قامت الجامعة الإسلامية في أوغندا التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بإنشاء كلية التراث الإسلامي، وتضم هذه الكلية أقساماً للدراسات الإسلامية واللغة العربية، والشريعة والدعوة والاجتماع، والجدير بالذكر أن الجامعة الإسلامية في أوغندا يرأسها الشيخ مهدي آدم، وتضم خمس كليات هي:

1 ـ كلية التراث الإسلامي.

2 ـ كلية التربية والتي تضم أقسام (أسس التربية ـ علم النفس التربوي ـ التخطيط التعليمي ـ البرامج ـ الإدارة والتعليم).

3 ـ كلية العلوم.

4 ـ كلية الآداب والعلوم الاجتماعية.

5 ـ كلية الدراسات الإدارية.

وقد بلغ عدد طلاب هذه الجامعة 750 طالباً وطالبة ويقوم بالتدريس فيها أساتذة من بلدان العالم الإسلامي والعربي.

وقد تم إنشاء هذه الجامعة عام 1988، بناء على قرار مؤتمر القمة الإسلامي الثاني الذي عقد في مدينة «لاهور» في باكستان عام 1974، وقد بدأت الجامعة أعمالها بإنشاء كلية الدراسات الإسلامية والعربية وكلية التربية الإسلامية ثم توسعت فيما بعد.

وبالإضافة للمؤسسات الإسلامية السابقة توجد منظمات إسلامية أخرى في أوغندا ومنها منظمة الدعوة الإسلامية، ورابطة العالم الإسلامي، والجمعية الإفريقية الخيرية لرعاية الأمومة والطفولة، واتحاد المجالس الإسلامية لشرق ووسط وجنوب إفريقيا والندوة العالمية للشباب الإسلامي.. إلخ.

وتبذل هذه المؤسسات والمنظمات الإسلامية، جهوداً كبيرة في مساعدة المسلمين في أوغندا، وخاصة في بناء المساجد والمدارس، وتقديم المكافآت للدعاة والوعاظ وبعض المدرسين في المدارس الإسلامية.

5 ـ دعم الأزهر الشريف لمسلمي أوغندا

خصص الأزهر الشريف الكثير من المنح الدراسية لأبناء المسلمين في أوغندا، لدراسة العلوم الإسلامية واللغة العربية بالكليات والمعاهد الأزهرية، كما يقوم الأزهر الشريف بتدريب أئمة المساجد والدعاة والوعاظ الأوغنديين في القاهرة كل عام، وتسعى الحكومة الأوغندية بالتعاون مع إدارة الأزهر الشريف إلى إعداد جيل من العلماء الأوغنديين في مختلف المجالات الدينية.

هذا ويقوم الأزهر الشريف بإيفاد العلماء والأساتذة لتدريس العلوم الإسلامية بالجامعة الإسلامية في أوغندا والمعاهد الإسلامية أيضاً.

ونتيجة لجهود الأزهر الشريف في أوغندا خطت مسيرة التعريب في البلاد خطوات طيبة حيث انتشرت اللغة العربية انتشاراً كبيراً، بسبب الإقبال المتزايد على حفظ القرآن الكريم وتلاوته وإنشاء الكليات والمعاهد والمدارس الإسلامية.

إضافة لما سبق فقد وافق الإمام الأكبر شيخ الأزهر د. محمد سيد طنطاوي على إنشاء معهد أزهري في أوغندا، وذلك في عام 1997، على أن تبدأ الدراسة بالمعهد عام 98/ 1999 إفرنجي، ويعد هذا المعهد بمثابة فرع للأزهر الشريف في أوغندا، ومنارة لنشر الإسلام وتعميقه في نفوس المسلمين وتصحيح العقيدة مما قد يلحق بها من شوائب وأخطاء.

6 ـ الأوضاع الحالية لمسلمي أوغندا

إن المسلمين كغيرهم من مواطني أوغندا يؤدون ما عليهم من واجبات تجاه الحكومة، **وإن كان نصيبهم في كعكة المغانم الحكومية ضئيلاً للغاية**، فالمناصب السياسية والإدارية غالباً ما تسند إلى الخواص المقربين لأعضاء الحكومة، ويبدو أن المسلمين في الوقت الحالي ليسوا من الخواص، رغم نفي الحكومة لذلك وزعمها أنها توزع المناصب وتمنح الحقوق وتفرض الواجبات بشكل محايد.

غير أن الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ينفي ذلك، **فالمسلمون في أوغندا يعانون الفقر والجهل والمرض، ويعانون أكثر من التعسف الحكومي، وعلى سبيل المثال فقد شهد عام 1998 إفرنجي الجاري حتى الآن نحو ثمانين حالة قتل للمسلمين، وكان معظم القتلى من الدعاة والوعاظ، أيضاً تم اعتقال الكثير من المسلمين ـ خاصة المثقفين منهم ـ دون سبب واضح، كما يعاني هؤلاء المعتقلون من سوء المعاملة والتعذيب داخل السجون، حتى إن المرضى منهم تعطيهم إدارات السجون أدوية تؤدي إلى وفاتهم بشكل تدريجي أو تصيبهم بأمراض خطيرة.**

أيضاً عملت الحكومة على دعم العناصر المتطرفة من مسلمي أوغندا لإضعاف المسلمين، ومنحت هؤلاء المتطرفين المناصب الحكومية لتقوية شوكتهم بهدف تدمير الإسلام عن طريق العناصر الإسلامية المتطرفة ذاتها، أي أن الحكومة تسعى لتدمير الإسلام بشكل غير مباشر بالتستر وراء هؤلاء المتطرفين.

إضافة لما سبق فهناك قصور كبير في الإمكانيات المادية والبشرية الخاصة بالمؤسسات والمنظمات الإسلامية والهيئات المسؤولة عن نشر الدعوة الإسلامية، ومن ثم **يجب العمل على دعم هذه المنظمات وتوفير الإمكانيات لها حتى تتمكن من نشر الدعوة الإسلامية التي هي فرض على كل مسلم ومسلمة.**

تعقيبات ومداخلات على بحث أ./ سليمان عزير كروتا

تعقيب أ. د/ تمام همام

أشكر الأستاذ سليمان عزير على بحثه القيم. وعندي استفسار: من أين جئت بمعلومة أن الإسلام وصل أوغندا في القرن الأول الهجري؟ بالتأكيد هذا بلدكم وقد تكون قرأت عن ذلك هناك، فما مصدر هذه المعلومة؟

أما ما أعرفه أنا أن الإسلام دخل هذه المناطق في القرن التاسع عشر الميلادي وبالذات أيام الخديوي إسماعيل حينما كان يرسل الحملات العسكرية إلى جنوب السودان حتى وصل إلى أوغندا ومن المعروف أن ملك أوغندا نفسه اعتنق الإسلام وأرسل إلى الخديوي طالباً استقدام بعض أساتذة الأزهر لينشروا الإسلام في تلك الجهات. ففي تلك الفترة جاء الإسلام من الشمال إلى أوغندا وما حولها، وكان أيضاً يأتي من الشرق من ناحية زنجبار على أيدي أئمة مسقط ـ عمان، وفي النهاية اكتسح تلك الجهات حتى وصل إلى المحيط الأطلنطي في الغرب. فأرجو أن تصحح هذه المعلومات إن كان بها خطأ. أما عن نشاطات الجميعات، ألا يوجد نشاط لجمعيات إسلامية أخرى غير الأزهر. فأنا قد حضرت ندوة عقدتها جمعية المسلمين الكويتية في الكويت، وهي جمعية كبيرة جداً ولها نشاط إسلامي ممتاز في إفريقيا، هل طالت جهودها تلك الجهات؟

كذلك نشاط ليبيا، فما أعرفه أن الأخ معمر القذافي قائد الثورة الليبية له نشاط ممتاز جداً وقد ذكرت ذلك في الصحف الخليجية في موضوع عن نشاط ليبيا الإسلامي في القارة الإفريقية.

فأرجو توضيح نشاط الجمعيات الأخرى غير الأزهر إلى جانب الأزهر.

أ./ حازم عبده ـ صحفي بجريدة الأيام البحرينية

أشكر أ. سليمان عزير على الإضاءة التي قدمها عن أحوال المسلمين في أوغندا. وعندي بعض الاستفسارات: فقد قال إن المسلمين يمثلون 20% من عدد السكان وهي نسبة لا تعتبر قليلة بل هي جيدة إذا كانت النسبة الباقية موزعة بين مسيحيين بروتستانت وكاثوليك وأديان أخرى، فيمكن أن تشكل النسبة قوة ضغط يستطيعون بها أن يأخذوا بعض حقوقهم. لكن الأستاذ عزير يقول إن المناصب توزع على المقربين والخواص. لدى الحكومة، ولم يوضح السبب في هذا، أن المسلمين ليسوا من الخواص فاستفساري هنا هل كان المسلمون من الخواص في الماضي ثم حدث انفصام بينهم وبين السلطة، بل لقد ذكر الباحث أنه في عام 1998 قتل حوالي 80 فرداً مسلماً معظمهم من الدعاة والوعاظ ولم يذكر من قتلهم، بالتأكيد هناك أسباب، هل هم من بين المسلمين الذين أسماهم متطرفين وتساندهم الحكومة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الحكومة وبين المسلمين الذين يشكلون 20%؟ كذلك أليس للمسلمين نشاط للتعبير عن مطالبهم للحصول على حقوقهم؟

أحد الحاضرين

أشكر الأخ عزير على عرضه لهذا الموضوع. وكنت أتوقع أن يحدد مساحات تجمع المسلمين ومواقعها في الشرق أم الوسط أو الجنوب.. ولكن هو ذكر أنهم يتجمعون في المساجد وهذا أمر طبيعي فنرجو توضيح أماكن التجمع الجغرافي من حيث الجهات والمحافظات والأقاليم. نتذكر أنه في السبعينيات كان الرئيس الأوغندي مسلماً وهو عيدي أمين دادا، فما دور المسلمين في ذاك الوقت في نشر الإسلام وتعميق التعليم الإسلامي واتصالهم بالجماعات الأخرى المجاورة: هل تركوا لديهم انطباعات وآثاراً جيدة تسهم في توطيد الجوار بالممارسات الطيبة؟

هل إبعادهم عن النظام الحالي ناشئ من الانتقام من دور الرئيس عيدي

أمين حيث أخذ اسم الإسلام فقط بينما ارتكب بعض الجرائم، إذ يجب أن نفرق بين الشخص المسلم والإسلام، فكل من يعلن أنه مسلم ليس بالضرورة أن نسانده طول الوقت لأن ممارساته هي التي تحدد ذلك وكذلك مدى التزامه، فهل التراث السياسي لعيدي أمين هو الذي أدى إلى الخصومة مع النظام الحاكم الحالي؟

أ./ عبد الكريم الجازولي

أشكر الأستاذ سليمان عزير على بحثه القيم، ومن المعروف أن والد الأستاذ سليمان من كبار العلماء في أوغندا فهو أدرى بهذا الموضوع، وهو تنوع المذاهب في أوغندا الذي تكلم عنه، حيث علل التنوع بكثرة العلماء، فهل هذا ناشئ من اختلاف البلاد التي ذهب إليها المبعوثون الأوغنديون: أي أن الذين بعثوا إلى مصر أخذوا بالمذهب السائد في مصر، والذين ذهبوا إلى إيران أخذوا بالمذهب السائد في إيران وهكذا.. أم أن التنوع راجع إلى التراكيب العرقية للمسلمين في أوغندا، فهو لم يحدثنا عن وجود جاليات هندية مثلاً أو عربية في أوغندا، وهل هذه الجاليات حملت ونقلت مذهبها معها؟

أ. د/ أحمد الصاوي

يجب التنويه بمعلومة مهمة جداً فيما أشار إليه الباحث من العمق الإسلامي في هذه المنطقة وهي أن أوغندا كاسم لم يكن معروفاً في العصور الوسطى ولم تكن هناك دولة حديثة في أوغندا لكن كانت ضمن مجموعة من الأقاليم موجودة في شرق ووسط إفريقيا كان فيها وجود عربي حتى سابق للعصر الإسلامي بحكم وقوعها كدواخل لطريق التجارة العالمية مع الهند، وكان يلج إلى هذه الدواخل لوجود محطات تجارية مستقرة للحصول على سلع بعينها من أجل التجارة ويكفي أن بلداً مثل الكنغو لا تقع مباشرة على الطريق ومع ذلك دخلها الإسلام الذي قاوم الاستعمار البلچيكي، وثورة بيبوتيبو مشهورة جداً، بالإضافة إلى ذلك الوجود المصري بالتحديد في هذه المنطقة كان وجوداً ملحوظاً حتى إن المذهب

الشافعي انتشر كدليل على هذا الوجود المصري، وذلك نتيجة وقوعها على البحر الأحمر وفي طريق التجارة الداخلية الإفريقية.

رد أ. / سليمان عزير على المداخلات

أشكركم جميعاً على تعقيباتكم الطيبة.

عن عصر دخول الإسلام في أوغندا في القرن الهجري الأول فيوجد في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الأوغندي، مدونات ووثائق عن زمن الدخول وأسماء الأوائل الذين أسلموا وغير ذلك من معلومات تفصيلية، وهذا لا يتعارض مع ما ذكره الأستاذ الدكتور من معلومة دخول الإسلام من الشمال والشرق في القرن 19 إفرنجي؛ لأن الدخول الأول ربما تم من جهات أخرى ولأسباب أخرى. والجدير بالذكر أن مكتب مفتي المسلمين الأوغنديين مفتوح 24 ساعة للإجابة عن أي أسئلة.

بالنسبة للجمعيات الأخرى غير الأزهر، فهي موجودة بكثرة ولكن لم أذكرها تفصيلاً، لضيق الوقت وقد ذكرت لكم مركز البحوث الإسلامية للحفاظ على التراث الإسلامي وكل هذه المؤسسات لا تألو جهداً في خدمة الإسلام والمسلمين، وتحاول التوسع في نشر الإسلام رغم المحاربين له.

فهناك الجمعيات مثل جمعيات الكويت والجماهيرية، يقدمون مساعدات وبخاصة في بناء المساجد والمدارس وتقديم المكافآت للمتفوقين من المسلمين.

أما عن الممارسات المسيئة للإسلام، فهذا راجع إلى المنافقين الذين يعلنون إسلاماً ظاهرياً ولكنهم في حقيقة الأمر هم يريدون الإفساد والإساءة إلى المسلمين.

الجلسة الثالثة: 18/7/1428م (1998م)

رئيس الجلسة: أ. د/ السيد فليفل

رئيس قسم التاريخ الحديث والمعاصر ــ معهد البحوث والدراسات الإفريقية ــ جامعة القاهرة

يتحدث في هذه الجلسة الزملاء: د./ عبد الله نجيب ــ أ./ حسن موسى محمد ــ د./ محمود العينين ــ د./ جمال محمد السيد الضلع

المسلمون في كينيا
بين الماضي والحاضر

د./ عبد الله نجيب محمد
أستاذ مساعد بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية

مقدمة

في كينيا، حيث تشاطئ مياه المحيط الهندي سواحلها، وتصافح جزرها، تعيش مجموعة من الشعوب امتزجت فيها الدماء العربية بالدماء الإفريقية، والثقافة العربية بالثقافات المحلية، وحين يذهب الزائر إلى كينيا لأول مرة، وينتقل بين مدنها وقراها ومناطقها القريبة من الساحل والبعيدة، فإنه سوف يدهش لما يراه ويشعر به. فالطبيعة ساحرة بجبالها وغاباتها وبحيراتها وطيورها وتنوع أشجارها والناس مختلفون في هيئاتهم وثقافاتهم وسلوكهم، سوف يرى مساجد وكنائس ومجامع غريبة ومتنوعة، ويشاهد رقصات شعبية واحتفالات تقليدية تحمله إلى عالم غامض حافل، ويشاهد أيضاً احتفالات المسلمين وما فيها من إنشاد وأذكار وموالد.

ومن هذا المزيج الغريب سوف يدرك بوضوح أن كينيا تضم بين ربوعها مسلمين ومسيحيين وطبعيين، بل سوف يدرك أن الكيني المسلم لم ينبذ ـ رغم إسلامه ـ التقاليد والعادات والطقوس والشعائر القديمة، ومع ذلك فهو يصلي ويصوم ويخرج الزكاة ويؤمن بالله الواحد.

إن انتشار الإسلام هو أهم الظواهر في حياة الناس في كينيا بصفة عامة، وقد كان انتشاره تديجياً، ابتدأ بالجزر والسواحل وغلب على أهلها، ولم يعد في

حياتهم سواه، ثم انتقل إلى الداخل، وكلما ابتعدنا عن الساحل كلما اختلفت درجات انتشار الإسلام ومظاهره بين السكان وبدت المسيحية غالبة، ولكن المتمسكين بديانتهم التقليدية كثيرون، وهم وإن لم يفصحوا عن عقيدتهم، إلا أنها تظهر عند كل بادرة أو مناسبة دينية أو دنيوية من ميلاد الطفل إلى الوفاة، ومن بذر الحبوب في الأرض إلى الحصاد، وغير ذلك من المناسبات.

وانتشار الإسلام، والملامح التي اكتسبها بقيامه جنباً إلى جنب مع العقائد الإفريقية، ظاهرة جديرة بالبحث والتقصي، لأنها ظاهرة فريدة لا نظير لها في الحاضر، وإن كان لها نظائرها في الماضي. ولم تكن الدعوة إلى الإسلام هدفاً لجماعة بعينها، بل جاء الإسلام مع العرب وغيرهم من التجار أو المهاجرين، وكانت التجارة هي الغاية والهدف، ومع ذلك تغلغل الإسلام بالمخالطة في نفوس الناس، وتعمق في قلوبهم وأرواحهم، ولم يتخذ الإسلام وسيطاً إلى نفوسهم، بل خاطبهم بنفسه، دين الفطرة خاطب أهل الفطرة، ولم يلجأ إلى التغيير العنيف، بل كان حكيماً حليماً، تعايش مع العادات والطقوس القديمة، وعدّل ما يتنافى مع جوهره تدريجياً، فنمت بذلك عملية التحول إلى الإسلام التي أدت في النهاية إلى ظهور مجتمع إسلامي يحمل عدداً من الملامح المحلية كعادة الإسلام في كل مكان.

ظل الإسلام محصوراً على ساحل كينيا بسبب قبائل «الماساي» في الجنوب و«الجالا» في الشمال. ورغم ذلك انتشر في جميع المدن والقرى الداخلية بنسب مختلفة، وسجل المبشر «كراف» عن زيارته للمنطقة عام 1843 كيف انتشر الإسلام في كينيا ومداه[1] وتجاوز كينيا جنوباً إلى تنزانيا وشمالاً إلى أوغندا وحول شواطئ بحيرة ڤيكتوريا على ما يذكر التاريخ.

(1) المقدمة: Knappert. J. Traditional Swahili Poetry E. J. Brill Leiden 1967.

كينيا الموقع والمساحة

تقع كينيا في منطقة شرق إفريقيا، أو ما كان يعرف باسم شرق إفريقيا البريطانية (كينيا وأوغندا وتنزانيا) بالإضافة إلى رواندا وبوروندي، ورغم الحدود التي تفصل بين دول المنطقة، إلا أنها تعتبر وحدة واحدة من الناحية الجغرافية، ولها تاريخ مشترك وأوضاع سكانية تكاد تكون واحدة في الجملة.

وتقع كينيا على المحيط الهندي بين نهر «أومبا» (umba) ورأس «دك» (Dick) وتمتد صوب الداخل حتى بحيرة ڤيكتوريا وأوغندا، ويحدها من الشمال إثيوبيا والسودان. ومن الغرب أوغندا، ومن الجنوب تنزانيا ومن الشرق المحيط الهندي، وتقع الصومال إلى الشمال الشرقي منها.

وتبلغ مساحة كينيا نحو 583,000 كم^2، وتقع بين درجتي العرض الخامسة جنوباً والثامنة شمالاً، ومن ثمَّ فهي تقع في عروض الإقليم الاستوائي المداري المطير طوال العام، وبسبب تفاوت التضاريس نجدها متنوعة المناخ والنبات الطبيعي[1].

وتضم كينيا مجموعة كبيرة من الجبال والبحيرات والأنهار الصغيرة والسواحل، أما القطاع النباتي فمتنوع الأشكال وتستكمل به الطبيعة إيقاعها وثوبها المتعدد الألوان.

السكان والعلاقات:

كان السكان فيما يلي المنطقة الساحلية في الجملة صيادين جماعيين وكانوا من السان والخوي «الخويسان» الذين يسكنون الآن صحراء كلهاري وأطرافها، وهم ينتمون من الناحية البدنية إلى الزنوج، ولعل تزاوجهم مع الشعوب الزنجية المجاورة يفسر تقارب الصفات بينهم.

---

(1) راجع: محمد عبد الغني سعودي. إفريقيا الطبقة الرابعة، مكتبة الأنجلو المصرية 1988. ص 305 وما بعدها.

ثم احتلت جماعات سكانية متمايزة تتحدث لغات كوشية ونيلية وغيرها شمال أوغندا وأجزاء كبيرة من كينيا، ووجدت بعض الجماعات من الزنوج في الأخدود الشرقي في كينيا، ربما عن طريق هجرات جديدة أو اتصال بأواسط نهر النيل وأعاليه منذ حوالي 2000 سنة ق. م ثم تسرب البانتو في القرون الأولى للميلاد إلى منطقة شرق إفريقيا حتى أصبحت جزءاً من عالم البانتو، ومن هؤلاء في كينيا الكيكويو حول جبل كينيا والكامبا بين جبل كليمنجارو ونهر تانا والواياو والانيانجا بين بحيرة نياسا والساحل، ومنهم السواحيليون الذين يقطنون الساحل والجزر المتاخمة له في كينيا وتنزانيا، فهم يتكونون أساساً من البانتو، الذين اختلطوا بمهاجرين من العرب والفرس وغيرهم واكتسبوا الحضارة العربية الإسلامية، التي سميت فيما بعد «السواحيلية».

ويعيش البانتو في المنطقة الخصبة من وسط كينيا، أما النيليون فيعيشون في ثلث كينيا الغربي، بينما يحتل الكوشيون جزءاً كبيراً من شمال كينيا وشمالها الشرقي، وهي الأجزاء الصحراوية من كينيا.

ومن أهم القبائل الكينية قبيلة «لوهيا» التي تعيش في مناطق بونجوما وبوسيا وكاكاميجا، ويزيد عدد سكانها عن مليونين ونصف، وفي إقليم «نيانزا» تعيش قبيلة «اللوو» التي تشتغل بالرعي وقبيلة «كيسي» أو «جيسي» التي تشتغل بالزراعة، وفي الوادي الأخدودي تعيش قبيلة «الكالانجين» ومنها القبائل الفرعية النناندي ـ الكيسجيز ـ تورجان ـ الجبور ماركوت ـ سايوت، وفيه أيضاً تعيش قبيلتا الماساي وتوركانا النيليتان، وفي الإقليم الشرقي تعيش قبائل «الكامبا» و«الميرو» و«لامبو» البانتوية، أما في الإقليم الشمالي فيعيش بعض الصوماليين الكوشيين، وعلى الساحل تعيش قبيلة الميجي كيندا، البانتوية ومجموعاتها الفرعية «الجيرياما» و«الكوما» و«شويني» و«چيبانا» و«كابي» و«رايب» أو «راباي» و«دودوما» و«ديجو»، أما قبيلة «الكيكويو» فتعيش في الإقليم الأوسط الذي به السفوح الشرقية المتعرجة لسلسلة جبال «ابردير» وأراضيه خصبة صالحة لزراعة الشاي

والبن، وتعد قبيلة الكيكويو أكبر تجمع سكاني في كينيا، ويزيدون الآن عن ثلاثة ملايين ونصف تقريباً[1].

ومن هذا ندرك أن سكان كينيا ينتمون إلى أعراق مختلفة وقبائل متعددة، امتزجت واختلطت عبر آلاف السنين، وتأثرت بثقافات مختلفة، على رأسها الثقافة العربية الإسلامية.

العلاقات والهجرات

ومن السمات المميزة للساحل الإفريقي الشرقي السهولة النسبية للوصول إليه من الداخل أو من البحر، وقد أدت هذه السهولة إلى تحرك مجموعات بشرية إلى الحزام الساحلي من داخل القارة، وهجرات واتصالات بالعالم الخارجي، ومن ثم كان التداخل بين تيارين ثقافيين أحدهما من داخل القارة والثاني من خارجها، وقد أدى هذا إلى ظهور الحضارة السواحيلية الساحلية.

وكانت التجارة هي أهم أدوات هذا الاتصال، التي جعلت من الساحل ـ من الناحية التاريخية ـ جزءاً لا يتجزأ من تاريخ المنطقة ككل، وإلى حد كبير جزءاً من تاريخ التفاعل بين إفريقيا وآسيا العربية والفارسية والهندية.

اتصل بشرق إفريقيا منذ أقدم العصور المصريون الفراعنة والآشوريون والفرس القدماء والإغريق والرومان، وازدهرت التجارة ازدهاراً كبيراً في عهد الإمبراطورية الرومانية، إلّا أن التجارة ظلت أساساً كما يقول المرشد[2] في يد الهنود والعرب، الذين حملوا التجارة في الخليج الفارسي والبحر الأحمر وشواطئ الهند الغربية.

---

(1) راجع عن القبائل السواحيلية: P. H. Galliver: A Tribal Map of Tanganyika. T. N. R. N. R. No. 52 - 1959.

J. L. Kraph: Tavels, London. 1860.

(2) Periplus of the Erythrean Sea: Hourani: Arab Sea faring P. 97.

قام العرب القدماء بالتجارة في البخور والعطور وسن الفيل والأرباش وغيرها بين المحيط الهندي والبحر المتوسط، وازدادت أهمية العرب كوسطاء، لنقل التجارة إثر الوحدة الاقتصادية والثراء المتزايد للإمبراطورية الرومانية وقامت دولة حمير في جنوب غرب الجزيرة العربية بدور مهم في التجارة العالمية آنذاك.

وبعد منتصف القرن الثاني بعد الميلاد ـ حين بدأت الإمبراطورية الرومانية تدخل في فترة التدهور التي امتدت إلى القرن الثالث ـ تأثرت المنطقة بذبول التجارة بوجه عام، وتعرضت حمير لغزوات خارجية قامت بها الحبشة ثم فارس.

وظهر الإثيوبيون كوسيط بديل للعرب، وقامت «أدوليس» (عدولية) كمركز لتصدير العاج من أعالي النيل إلى بلاد حوض البحر المتوسط وإلى بلاد فارس والهند، مما أدى إلى تحول مهم في اتجاه التجارة، ثم بدأت فارس تبرز كقوة بحرية، حيث قام الساسانيون في القرن الثالث الميلادي بتشجيع حركة الملاحة الفارسية، واحتكروا التجارة في الهند في القرن السادس، ومدوا تجارتهم إلى الصين في أواخر القرن السابع الميلادي ثم مدوا سيطرتهم على جنوب غرب الجزيرة العربية ومصر عند مطلع القرن السابع.

وبظهور الإسلام وسقوط معظم بلاد الإمبراطورية الفارسية وسيطرة العرب على مقاليد الأمور في المنطقة، يبدأ فصل جديد في تاريخ العالم ومنه منطقة شرق إفريقيا.

وعندما قويت الدولة الإسلامية، هاجر كثير من العرب والمسلمين إلى أنحاء متفرقة من الدولة، وتدفق بعضهم على ساحل شرق إفريقيا وشهد القرن الثامن الميلادي وما بعده ظهور جاليات إسلامية قوية في العديد من مدن الساحل الإفريقي[1].

---

(1) Kopland. A. East Africa and its invadors. from the earliest times to the death of Sayyied Said in 1836 - Oxford, 1968. P. 16.

وبظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي بدأ فصل جديد من العلاقات العربية الإفريقية، حيث تدفقت الهجرات العربية وغير العربية إلى الجزر والمدن الساحلية في شرق إفريقيا، ولم يكن ذلك بسبب التجارة والبحث عن مأوى جديد فحسب ولكن بسبب الصراعات المذهبية والسياسية التي قامت بين المسلمين.

ويروي التاريخ أن هجرة عربية جماعية إلى ساحل شرق إفريقيا قد تمت في عهد الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان» (65 ـ 86هـ ـ 685 ـ 705 إفرنجي) وكان من نتيجتها تأسيس عدد من المدن العربية، كانت مدينة «لامو» هي مركزها[1] وينسب إلى العرب أيضاً هجرة أخرى ـ ربما إلى منطقة «كيوابو» جنوب «مقديشو» في أرخبيل «لامو»[2] كما ينسب إلى قبيلة الأزد العربية العمانية هجرة أخرى ربما إلى جزيرة مافيا في أرخبيل لامو كذلك، أو بالقرب من مدينة جدابو شمال ممباسا[3] وهجرة جماعة من الزيدية من اليمن عام 122هـ 740 إفرنجي وهجرة عربية قامت بها قبيلة الحارث العربية وهجرة فارسية شيرازية، وإلى هذه الهجرات يرجع الفضل في تأسيس مدينة مقديشو ومدينة براوه[4] وغيرهما.

تزعمت مقديشو الحركة التجارية في شرق إفريقيا لمدة طويلة، وسميت المنطقة منذ ذلك الوقت «ساحل البنادير»[5] ويرجع إلى الهجرة الشيرازية الفارسية الفضل في قيام عدة مدن إسلامية، كان على رأسها مدينة «كيلوا» التي أسَّست دولة امتدت إلى جزر بمبا وسوفالا في الجنوب، وتمكنت كيلوا من زحزحة مقديشو عن مكانتها التجارية.

---

(1) Reusch. R: History of East Africa. London, 1970.

(2) أخبار لامو: شيبو فرج بن حمد الباقري: Translated and edited by: W. Hichens. Bantu, etudies. 12. 1938 PP. 1 - 33.

(3) الإسلام والمسلمون في شرق إفريقيا د. عبد الرحمٰن زكي ص 77.

(4) ياقوت معجم البلدان، المسعودي مروج الذهب ج 1 ص 98، د. حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا. النهضة المصرية 1958 ص 199.

(5) الصومال ج 2 حمدي السيد ص 256، دائرة المعارف مادة مقديشو.

لم ينته القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) حتى كانت مدن الساحل قد استكملت مقوماتها وسماتها العربية، وأهم هذه المدن من الشمال مقديشو ـ براوه ـ كيسمايو ـ باتي ـ زنجبار ـ مافيا ـ كيلوا ـ سُفاله، وتوالت عليها هجرات عربية جديدة وبرزت مدينة «باتي» في عهد الأسرة النبهانية العمانية التي استطاعت أن تضم إلى نفوذها معظم ساحل إفريقيا الشرقي منذ أواخر القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي، فضمت إليها كيسمايو وبراوه ومقديشو[1] وظلت تحكمها حتى عام 1745.

وترتب على هذه الهجرات وقيام المدن والإمارات العربية ازدهار النشاط الاقتصادي التجاري واستغلال المناجم. وكان للعرب تأثير شامل على الحياة الاجتماعية حيث اختلطت الشعوب والقبائل العربية بالبانتو وغيرهم، وكان من نتيجة انتشار الإسلام واللغة العربية ازدهار الثقافة العربية في شتى مجالاتها.

ولم تلبث أن ظهرت إمارات إسلامية في مدن الساحل، وكانت كل مدينة دولة مستقلة ثم تحول بعضها إلى إمارات كبيرة تضم عدداً من المدن وأقدم هذه الإمارات إمارة لامو، ويرى «هتشنز» أن ثمة هجرة حدثت في القرن السابع الميلادي أو في سنة 665 على وجه التحديد وقد ألقى المزيد من الضوء على هذه الهجرة ونتائجها[2] فيذكر أن فريقاً من أهل الشام الفارين من وجه الأمويين، وكانوا يزيدون على العشرة آلاف رجل رحلوا إلى الجنوب ونزلوا بالساحل الإفريقي واستولوا على ميناء ويوني الحصين من أيدي أهله من المسلمين[3] ثم

---

(1) عبد الرحمٰن زكي الإسلام والمسلمون (مرجع سابق) ص 119، حسن محمود. الإسلام في إفريقيا (مرجع سابق) ص 400.

(2) Hicheans Islam in East Africa P. 110.

وهي مقالة له في A. Today التي يشرف على تحريرها O. Hairs وكان قد عثر على كتاب عنوان **أخبار لامو** م. س. ذ.

(3) نشأت إمارات سابقة على الساحل الصومالي في شنجايا بالقرب من مدينة مقديشو الحالية أسسها الشيعة الزيدية حوالي سنة 729 (أو 755 ـ 760) وأسس بعض المهاجرين أيضاً =

تبعهم فريق من أهل عمان الذين هزمهم عبد الملك بن مروان، ونزلوا مدينة لامو شمال ممباسا، واستطاع أحد حكامهم وهو الحاج سعيد في مستهل القرن الثامن الميلادي أن يؤلف حكومة ديمقراطية تستهدي تعاليم مذهب الخوارج الذي كان سائداً بين أزد عمان، ثم بايعه أهل مدينة «حدبو» وأهل مدينة «ويوني» فقام برسم تقسيم للمدينة وجعل لها مجلساً استشارياً من الشيوخ يشاركونه مسؤولية الحكم، وكانت إمارة لامو بذلك هي أقدم الإمارات الإسلامية ظهوراً على ساحل شرق إفريقيا، ثم وفدت هجرة من «شيراز» إحدى مدن إيران، وأقام الوافدون في «سناجي ياكاتي» جنوب مدينة «كيلوا» التي نمت نمواً كبيراً، وتوطدت صلتها بزنجبار وأخضعت عدداً كبيراً من مدن الساحل، فكانت مزدهرة على أيام ياقوت الحموي الذي أشار إليها في معجمه عامي 1212 ـ 1229، وحكمت مدينة ممباسا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر[1].

الفاصل البرتغالي

وفي 16 يوليو عام 1500 وصلت سفن برتغالية يقودها «بدرو كايرال» إلى ميناء «كيلوا» وادعى أنه يحمل رسالة من ملك البرتغال إلى السلطان الذي رفض مقابلته، فعاد أدراجه وفي 12 يوليو 1502 وصل فاسكو داجاما «إلى كيلوا» وفرض عليها الجزية، ثم عاد البرتغاليون سنة 1505 واستولوا على «ممباسا» وأحرقوها، واستولوا أيضاً على مدينة «سوفالا» ثم دخل قائدهم «دالميدا» ميناء «كيلوا» بسفنه وهو يقصفه بمدافعه، ودخلوا المدينة ونهبوها ونصبوا عليها سلطاناً من قبلهم يسمى محمد أنكوني وبنوا بها قلعة حجرية سموها «قلعة المسيح» وفي عام 1510 استولوا على ساحل إفريقيا الشرقي كله، واتخذوا من موزمبيق مركزاً

= مدينة مقديشو نفسها حوالي سنة 920م. ثم أنشئت مدينة براوه (أوبراوت) وعدة مدن أخرى أهمها «مركة» التي تقع عند نهر «ديبي» وماندا على الجزيرة المسماة بهذا الاسم وأوزي وشاكة قرب دلتا نهر تانا. راجع: حسن أحمد محمود: الإسلام (مرجع سابق) ص 413 وما بعدها.

(1) راجع: معجم ياقوت الحموي، الإدريسي، ابن بطوطة.

لحكمهم الاستعماري، ثم امتد حكمهم حتى شمل مملكة «مونوموتابا» في روديسيا حيث توجد مناجم الذهب.

وقد اتسم حكم البرتغاليين بالقسوة والوحشية وتعرضت المدن والإمارات الإسلامية في عهدهم للنهب والسلب والحرائق البشعة، وقد أدى ذلك إلى تدهور التجارة وازدهار تجارة الرقيق حيث حملوا الكثير من سكان إفريقيا عبيداً إلى أوروبا.

العمانيون «اليعاربة»

كان تعرض المدن والإمارات الإسلامية للعدوان البرتغالي: سبباً دفع كثيراً من المسلمين إلى الهجرة من الساحل إلى داخل القارة، حيث نشروا الإسلام، وأنشأوا لهم بعض المستقرات حوالي سنة 1553 بعيداً عن النفوذ البرتغالي.

ثم قامت مدينة ممباسا بعبء الجهاد ضد البرتغاليين وساعدهم العثمانيون والمصريون بعض الوقت، ولكنهم فشلوا جميعاً في قهر البرتغاليين، ولم يلبث أن ظهر الشعب العماني العربي في ميدان الجهاد حيث استطاع الإمام سلطان بن سيف عام 1650 أن يطرد البرتغاليين من مسقط والساحل العربي الجنوبي، ثم اتجه بأسطوله لمساعدة ممباسا ضد البرتغاليين، واستولى عليها عام 1690 وهاجم «زنجبار» وساعد عرب «بمبا» في مهاجمة «كيلوا» وحاصر قلعة المسيح واستولى عليها سنة 1698. وتم لهم تحرير الساحل كله سنة 1740 على يد الإمام «أحمد بن سعيد».

وفي مستهل القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) وفدت هجرة عمانية عربية ظهرت بسببها إمارة «باتا» حيث استطاع «سليمان بن مظفر النبهاني» صاحب عمان أن يصبح حاكماً لمدينة باتا بعد أن تزوج ابنة حاكمها «إسحاق» وهو من الشيرازيين ومن ثم نقل بلاطه من عمان إلى شرق إفريقيا، وأصبحت باتا قوة كبرى في المنطقة الشمالية تحت حكم محمد الثاني بن أحمد 1291 ـ 1331.

وتوسعت جنوباً تحت حكم «عمر بن محمد» 1331 ـ 1347 وبعد ذلك بقليل وفي عهده استولى محمد الثاني على مدينتي شانجا وقازا من مدن جزيرة باتا وعلى بعض المدن المجاورة مثل كيوايو، وندوا، ثم عمل على توسيع دائرة نفوذه شمالاً فأخذ الجزية من المدن والقرى حتى براوا ومقديشو، وقيل إنه أقام ممثلاً له بها، أما ابنه عمر فقد وجه اهتمامه نحو مدن الجنوب فاستولى عليها واحدة تلو الأخرى واستولى على مدن جزر ماندا الثلاث وهي ماندا وتاكا وكيتاو ثم على دولة أوزي. على الساحل ودخلت ممباسا ومستقرات ساحل مريما ضمن مناطق نفوذه[1].

وكان شعب جزيرة (باتا) وحده هو الذي يدين بالولاء المباشر للحكام، أما المدن الأخرى الداخلة في دائرة نفوذه بما فيها الجزر المجاورة فكانت تحكم بمجلس من الشيوخ وتدفع له جزية فحسب، وظلت الأسرة النبهانية تحكم «باتا» حتى سنة 1745 (رغم وجود البرتغاليين) وتلقب ملوكهم بلقب (Fumo)[2].

وفي عهد هذه الأسرة قامت عدة مشروعات اقتصادية ناجحة واتبعت نظماً إدارية وتقاليد سياسية ممتازة مما أدى إلى ازدهارها ونموها المضطرد.

وبعث الإمام «سيف بن سلطان» في عام 1728 بأحد رجاله ويدعى «محمد بن سعيد المعموري» ليكون نائباً عنه في حكم «ممباسا» ونجح ذلك الرجل في إخضاع زنجبار وغيرها من مدن وجزر الساحل فأصبحت من توابع عمان تدفع لها الجزية السنوية، وتولت حكم البلاد عدة أسر تحكم باسم السلطان منها أسرة الحارث على جزيرة زنجبار وأسرة «نبهاني» لحكم «باتا» وأسرة المعموري لحكم «ممباسا» تلتها أسرة المزروعي التي حكمت شبه مستقلة عن عمان وكانت تخضع لها اسمياً وحسب.

(1) كان ضمن أملاكه «شاكا» التي ينتمي إليها البطل الأسطوري ليونجو الذي خلدته الملحمة الشعرية السواحيلية بهذا الاسم.

(2) محمد الثاني أول حاكم من المهاجرين يتخذ لنفسه لقباً إفريقياً هو Fumo التي تعني زعيم.

البوسعيديون

استمرت سيطرة العمانيين اليعاربة على ساحل شرق إفريقيا سيطرة اسمية إلى ما يزيد عن مائة عام. ولما مات الإمام سلطان بن سيف عام 1741 إفرنجي نشبت حرب أهلية في عمان انتهت بنشأة دولة البوسعيديين على حساب اليعاربة وقد نشأ عن ذلك استقلال أسرة المزروعي بحكم ممباسا بحجة ولائهم لليعاربة واستمرت زنجبار وباتا وكلوة تحت حكم البوسعيديين. ورغم ضعف السيادة العمانية على شرق إفريقيا قبل عهد «سعيد بن سلطان» فقد حرص سلاطين البوسعيديين على إنعاش العلاقات التجارية بين عمان وشرق إفريقيا. وعندما تولى الحكم «سلطان بن أحمد» اتجه إلى تثبيت السيطرة العمانية الفعلية على مدن الساحل وجزره، حيث نمت العلاقات بين مسقط والساحل إلى حد كبير، وعندما تولى سعيد بن سلطان (1806 ـ 1856) شهد المحيط الهندي قيام دولة عربية إفريقية موحدة امتدت من عمان إلى شرق إفريقيا في زنجبار، حيث انتقلت العاصمة من مسقط إلى زنجبار عام 1832 ـ 1840 وفي هذه الفترة ازدهرت التجارة وكثرت الهجرة من عمان إلى الساحل الإفريقي مما يعتبر دوراً جديداً ومهما في تاريخ سكان الساحل.

وخلف السلطان سعيد في حكم زنجبار أبناؤه ماجد إلى عام 1870، وبرغش من 1870 ـ 1888 وخليفة إلى 1890، وعلي إلى 1893 ثم وضعت «زنجبار» تحت الحماية البريطانية في 4 نوفمبر 1890 هي و«بمبا»، وبعد وفاة السلطان «علي» تولى الحكم سلاطين من البوسعيديين تحت الحماية البريطانية.

وانتهت الحماية البريطانية عام 1963، ثم قامت ثورة انتهت بهروب السلطان إلى إنجلترا، ونشأت الدولتين الحديثتين: كينيا وتنزانيا.

الإسلام وتطور الحياة الحضرية السواحيلية

تعتبر الفترة الممتدة من القرن الثامن الميلادي إلى القرن الخامس عشر فترة مهمة وحاسمة في تاريخ شرق إفريقيا كله، فمن جهة ظهر المجتمع أو المجتمعات

التي أصبح يطلق عليها «السواحيليون» وفي رأيي أن هذا الاسم لا يدل على أهل الساحل والجزر فحسب بل يدل على المتحضرين بالحضارة الإسلامية سواء في الجزر أو على الساحل أو حتى داخل القارة إلى هضبة البحيرات ممن تأثروا بالحضارة الإسلامية بمستويات مختلفة.

لم يكن السواحيليون يشكلون مجتمعاً متجانساً لا على المستوى العرقي ولا على المستوى الاجتماعي. فقد كان الأساس العرقي من البانتو ثم اختلط بهم مهاجرون من العرب والفرس والهنود.

وعلى المستوى الاجتماعي كان المجتمع منقسماً إلى طبقات منها: الأحرار الذين تشكلت منهم الطبقة الحاكمة ذات النفوذ والثراء والوظائف، وطبقة الأثرياء أصحاب التجارة والأموال، وبالإضافة إلى ذلك كان هناك العبيد، وكان هؤلاء أيضاً متمايزين حسب أعمالهم ووظائفهم لدى سادتهم. فبعضهم كان يقوم بأعمال الزراعة خاصة في «كيلوا»[1] وتعكس الحضارة السواحيلية عملية التمايز الاجتماعي هذه من الناحية الثقافية وغيرها.

عاش السواحيليون من أفراد الشعب في أكواخ من الخشب والطين مغطاة بسعف النخيل أو الأعشاب، وكانت تجمعات هذه الأكواخ تشكل القرى والمدن ولكن بعض المؤرخين العرب أشاروا إلى وجود مباني من الحجر وفيها يعيش ذوو النفوذ والثروة من أفراد المجتمع السواحيلي وكانت هذه المدن مراكز تجارية وكانت التجارة مصدر أرباح خيالية.

وقامت الحضارة السواحيلية من الناحية الاقتصادية على ثلاثة أنشطة هي الزراعة والتجارة والصيد، وكانت الزراعة تشكل مصدر العيش الرئيسي لكثير من

(1) ج. س. ب فريمان ـ جرينفيل 1962: عن تاريخ إفريقيا العام، المجلد الرابع ـ إفريقيا من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر (الفصل الثامن عشر) ص 453. طبع بإشراف اليونسكو.

الناس فكانوا يزرعون الموز والانبام (البطاطا) أو الكالاري والنعناع وجوز الهند وقصب السكر والتمر الهندي والبرتقال السكري والليمون والخضر المختلفة والثوم والأعشاب العطرية والتنبول (نبات فلفلي) وأنواع مختلفة من البازلاء والذرة البيضاء أو السورغو.

ولم يكن صيد الأسماك وغيرها أقل أهمية من الزراعة، وكانوا يصطادون بالإضافة إلى الأسماك اللؤلؤ والأصداف البحرية والكهرمان، وكانت الأصداف تستخدم لصنع الصحون والملاعق والقلائد وقد ذكر الرحالة العرب ومنهم الإدريسي كثيراً من الأعمال التي يقوم بها السكان حول هذا النشاط، وكانوا يصيدون أيضاً الفهود والذئاب والأسود. وارتبطت عمليات الصيد على نحو وثيق بتطور فن الملاحة، وبناء السفن وعلم الفلك، وتبين دراسة المعلومات الفلكية لذلك العصر، أن ذلك التطور كان بسبب الملاحة في المحيط الهندي، وقد أسهم الأفارقة في تشكيل هذا العلم[1].

وفيما يتعلق ببناء السفن فإنهم كانوا يصنعون قوارب «المتومبوي» وهي عبارة عن قوارب منحوتة من جذوع شجرة بالفأس و«المتيبي» وهي زوارق مصنوعة من تجميع الخشب بالحبال، هذا علاوة على سفن من أنواع مختلفة.

وتطلعنا المصادر العربية على تطور التجارة البحرية بين المدن الصناعية السواحلية، وبينها وبين الدول المحيطية، حيث كانت المدن بصفة خاصة مراكز تجارية تتدفق عليها البضائع المحلية وترسو فيها السفن التي تمر بأرخبيل لامو وزنزبار. وتبين الحفريات الأثرية التي أجريت في المنطقة الأخيرة أو المركز التجاري الرئيسي في هذه المنطقة كان يتمثل في مدينة ماندا الموجودة في الجزيرة التي تحمل هذا الاسم (7/ 458) ومنها يمكن أن نستخلص أن هذه المدينة كانت مزدهرة في القرنين التاسع والعاشر وأنها ظلت نشطة في القرن الثاني عشر بل حتى القرن الثالث عشر.

---

(1) ف. م. مسيوجن 1972 ص 165 ـ 177 عن تاريخ إفريقيا العام ص 455 (السابق).

ويشهد على ثراء ومجد هذه المدن أهمية الأشياء المستوردة التي اكتشفت ومنها الخزف من الطراز الإسلامي الساساني والخزف الأخضر الباهت والخزف ذي الرسوم المزججة.

وكان التطور الاجتماعي والثقافي لإفريقيا الشرقية معتمداً على هذه الثروة وعلى هذه الصلات، فمن جانب تحولت القرى الصغيرة إلى مدن كبيرة ومن جانب آخر شاهدنا داخل المجتمع السواحيلي تكوين مجموعة ذات نفوذ، تنافست في الصراع من أجل السلطة مع طبقة النبلاء التقليدية التي كان سلطانها ونفوذها مرتبطين بأداء الوظائف الاجتماعية التقليدية واحتاجت هذه المجموعة الجديدة ذات النفوذ لدعم وجودها وتطلعها إلى تقوية مركزها ووجدت في الإسلام تدعيماً لمركزها.

بدأ دخول الإسلام في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن، وأكد كتاب القرن العاشر من المسلمين وعلى رأسهم المسعودي انتشار الإسلام في الجزر، ذكر المسعودي وجود مسلمين يتحدثون لغة إفريقية في جزيرة كانبالو، وفي القرن الثالث عشر بدأ الإسلام ينتشر على الساحل وأصبح نفوذه مع الوقت أكثر عمقاً وتزايد عدد المسلمين.

توسع الإسلام توسعاً كبيراً في العقود الأخيرة من القرن الثاني عشر وازدهر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (انظر وصف ابن بطوطة لمقديشو وكيلوه) وانتشرت المساجد في جيدي وكيلوه وسانجي وماغوما.. إلخ وكان اعتناق الإسلام يمثل الانتقال إلى مرحلة جديدة ترتبط حتى باكتساب أشكال جديدة للسلوك وقواعد جديدة للحياة فعلاوة على الأزياء الإسلامية والأسماء والألقاب الإسلامية التي حلت محل الإفريقية بدأت تعاليم الإسلام وتوجهاته وعاداته وشعائره المرتبطة بالعبادات تتدعم في المنطقة.

ولم يترتب على انتشار الإسلام ظهور المساجد في البلاد السواحيلية فحسب، وإنما ترتب عليه أيضاً تطور البناء بالحجر، وقد أمكن بفضل الحفائر

التي أجراها علماء الآثار رسم صورة عامة لتطور العمارة على ساحل إفريقيا الشرقية والجزر المتاخمة، منذ القرن الثاني عشر في «جيدي» و«كيلوه» وزنزبار وغيرها من مدن الساحل، حيث تميزت هذه الفترة باستخدام تقنيات جيدة للبناء. ويشهد بهذه الحقيقة المسجد الكبير في «كيلوا» ومسجد «كيزيمكازي» في زنجبار ومساجد أخرى. وفي القرن الثالث عشر بنيت مساجد أخرى في «كيسيما» في «مافيا» والمسجد الصغير في «سانجي يا كاتي» ومساجد أخرى، وكلها تدل على هذا التطور.

وقد شهدت المدن السواحيلية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وما بعدهما انطلاقة تجارية كبيرة، وازدهاراً معمارياً وفنياً بلغ الغاية، كذلك قامت مدن الساحل مثل باجامويو وساداني وبانجاني، ولامو وممباسا وماليندي كمحطات مهمة على الطرق المؤدية إلى البحيرات الكبرى ڤيكتوريا ونيانزا وغيرهما، ووصل المسلمون إلى هذه المناطق منذ عام 1840، وانشئت محطات دائمة جديدة منها كازح Kazeh (تابورا Tabora الآن) حيث يتفرع الطريق متجهاً إلى موانزا وأوچيچي Ujiji على البحيرتين وكان ثمة طريق من «كيلوا» إلى جنوب بحيرة نياسا. وبدأ الإسلام يشق طريقه إلى قبائل الديجو Digo وقبائل الزارامو وكل القبائل الأخرى التي تقيم حول دلتا نهر روفيجي (Rufiji) ووصلوا إلى أوغندا من الجنوب الغربي حول شواطئ ڤيكتوريا سنة 1844[1].

وكان النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو فترة التغلغل الأوروبي على يد المكتشفين والمفاوضين والمبشرين، ولم تأت نهاية القرن إلا وقد سيطرت الدول الأوروبية على المنطقة بأسرها، ورغم ذلك تزايد انتشار الإسلام بشكل ملحوظ ووصل إلى قبائل الهيهي (Hehe) في كينيا الآن، وأوزامبارا ومورجورو وقبائل الباو عبر نهر لوجندا (Lujenda)[2].

(1) سبنسر ترمنجهام: الإسلام في شرق إفريقيا ص 60 وما بعدها.
(2) السابق ص 68.

وكان هدف الاستعمار في البداية هو استغلال واستنزاف القارة، ولكن أولوياتهم تطورت بعد الاستقلال إلى نوع من محاولة فرض الثقافة الأوروبية على الشعوب الإفريقية ولتحقيق هذه الغاية عمدوا إلى محاولة حرمان الثقافة العربية التي كانت تزدهر وتتطور بشكل تدريجي، من التأثير والتفاعل مع الثقافات المحلية لتتبلور نهائياً في ثقافة إفريقية عربية. اتخذ الغرب في هذا المضمار وسائل كثيرة منها التحريض على المسلمين واتهامهم بأنهم المستولون على تجارة الرقيق، وعمد الغرب إلى حرمان الشعوب الإفريقية من لغة عامة يتفاهمون بها، وكانت اللغة العربية قد قطعت شوطاً بعيداً في هذا المضمار فعمد الأوروبيون إلى الوقوف في وجه انتشارها ومنعوا تعلمها، واستبدلوا بها اللغات الأوروبية كما هو معروف.

واقع المسلمين وحاضرهم

نما المجتمع السواحيلي أساساً من شعوب البانتو، أكثر مما نما وتزايد بسبب الهجرات العربية والأسيوية، رغم ذلك ـ وبسبب الاندماج والإنصهار ـ تحول السواحيليون في تركيبهم الاجتماعي إلى الثقافة العربية الإسلامية، ولم يعد ثمة صراع بين ثقافة البانتو والثقافة الإسلامية، حيث سادت الشريعة الإسلامية وأصبحت جزءاً من حياة الناس ونسيجهم الاجتماعي.

ويختلف الوضع قليلاً بالنسبة للسكان في الداخل، فبالرغم من الآثار العميقة للشريعة الإسلامية، التي أدت إلى إعادة توحيد بعض المجتمعات القريبة من الساحل، والتي كانت قد تفرقت بسبب الحروب القبلية، فقد حدث نوع من التفاعل بين الشريعة الإسلامية والعقائد والقوانين والتقاليد الإفريقية الأصلية. ومن الطبيعي أن هذا التفاعل لم يتم بدرجة واحدة، بل يختلف من منطقة إلى أخرى، كما أن التحول التدريجي إلى الثقافة الإسلامية ما زال يشق طريقه حتى الآن.

وتحول شكل الأسرة في المجتمع السواحيلي إلى الأسرة المحددة

(Nyumba) وهي الأساس. كما توجد الأسرة الممتدة أو المجتمع العائلي (Ukoo) (وقد تستعمل الكلمة العربية (nasaba أو akraba).

وأصبحت قبائل عديدة أبوية النسب. والوالد فيها هو رب الأسرة، وينسب الأطفال إليه، ولكن القبائل الأموية في الداخل ما زالت تحتفظ ببعض تقاليدها وعاداتها في هذا الشأن. خاصة عند تطبيق نظام الإرث، أما القرى - التي كانت عادة تتكون من أكواخ متناثرة، أحياناً بطول شريط من الأرض. وأحياناً أخرى في الغابة تفصلها عن بعضها مساحات مزروعة (Mashamba) - فقد تحولت إلى قرى شبه عربية.

والقرية هي أكثر الوحدات الاجتماعية أهمية في المجتمع السواحيلي وفيما مضى كان للقرية مجلس من كبار السن (Wazee) يعرف بالرجال الأربعة (Wata Wanne)، وشيخ يعرف بشيخ القرية (Sheha wa mji) يشرف على أرضها وأهلها، وفي عهد البوسعيديين كان للقرية رئيس حكومي (Sheha wa Serikuli).

والقرى الآن تزدهر عادة بالثقافة الإسلامية، وتتميز بشوارعها، ومبانيها البيضاء ذات الأسقف المصنوعة من سعف النخيل، وتضم عادة مجموعة من العائلات المنتمية إلى أنساب أو قبائل مختلفة. ومن ملامحها المركزية، منزل كبيرها الذي يرفرف عليه علم أحمر، ومسجدها، ومركزها، لاستقبال الضيوف ومقهى (Mkahawa)، وساحة السوق التي تحتوي على محلات تجارية صغيرة، وقد يكون بها ساحة للرقص والاحتفالات.

أما المدن فكانت تحكمها طبقة عليا من الأغنياء، تتكون من الحكام وأصحاب التجارة وأصحاب السفن ونخبة من رجال الدين، وكان الزراع أحراراً، وقد يوجد بعض الأرقاء يزرعون الأرض لسادتهم، ولهم حقوق معينة. كما كان من هؤلاء أيضاً عمال وخدم وبحارة ومديرون ووكلاء تجاريون[1].

---

(1) السابق ص 248 وما بعدها.

وتتكون المدن عادة الآن من منازل مبنية بالحجارة، وقد تتعدد طوابقها، كما أن بها أحياء تختلف في مستواها المعماري، وتتميز المدن عن القرى بوظائفها القائمة على التجارة والتبادل، وكثير منها موانئ ترتبط بالمدن الساحلية، وعبر المحيط إلى الجزيرة العربية والهند وما وراءها. والمدينة أيضاً أصبحت تعج بالصناع والحرفيين، وكانت في الماضي مركز السلطة، لها حاكم أو نائب عنه إن كانت تدخل ضمن نطاق دولة أكبر منها، وعادة ما كانت كل مدينة يتبعها مجموعة من القرى وقد تحولت الآن إلى النظام الإداري المعمول به في الدولة الحديثة.

وكان الرق نظاماً معمولاً به، ولكنه لم يكن قائماً على اللون بل على النسب كما كانت لهم حقوق كثيرة طبقاً للشريعة الإسلامية، وقد ألغي نظام الرق، أما النساء ـ وإن كن عادة لا يشتركن في الأعمال العامة ـ إلا أنهن يتمتعن بقدر كبير من الاحترام، ويباح لهن التعليم والتملك وإدارة أعمالهن، وبعضهن قد أصبحن شاعرات وسيدات مجتمع مشهورات، ويلبسن الملابس العادية المحتشمة غالباً.

ولما كانت قوانين الإفريقيين عموماً في الماضي تتسم بالجماعية، كما أن الشريعة الإسلامية لها نفس الإتجاه، مع أخذها في الاعتبار بعض النواحي الفردية، ولا تغرق الخاص في العام، لذلك لم يكن من الصعب حدوث شكل من أشكال التلاقي. ويظهر أثر الشريعة الإسلامية على الحياة الاجتماعية في أقوى صوره في المجتمعات المدنية الحضرية، كما أن لها تأثيراً كبيراً على الزراع، وتأثيراً أقل على البدو الرحَّل.

وعلى كل فقد آمن الجميع بالله الواحد، الخالق المتفرد بالخلق، بذاته وصفاته المعروفة، وتحولت لفظة (Mungu) والألفاظ الدالة على الإله الخالق عند الإفريقيين بشكل عام، تحولت إلى مرادف لكلمة «الله» وما زال الإسلام يشكل تهديداً للديانات الإفريقية القديمة.

ويحدث نوع من الصراعات أو الاختلاف ما بين القوانين العرفية ونظام الإرث في الإسلام، فالنساء عند البانتو لا يرثن، ويرث المتوفى أقرباؤه حتى في

وجود أنجاله، كما أن الشريعة الإسلامية تحرم الوثني من وارثة المسلم، وعلى الساحل والجزر تم استبدال نظام الإرث في الشريعة الإسلامية بالقوانين والأعراف الإفريقية أما في الداخل فما زال نوع من الصراع والاختلاف قائماً حتى يومنا هذا، ويسبب مشكلات عدة.

كذلك اختلفت بعض قوانين استغلال الأرض في الثقافة الإفريقية عنها في الشريعة الإسلامية، فالإسلام يسمح بالملكية الفردية ويسمح بوضع اليد على الأرض التي لا مالك لها، أما البانتو فلا يملكون الأرض للأفراد، والعائلة كلها من الجد إلى الأحفاد ـ وذلك هو شكل العائلة عند البانتو ـ لها قطعة من الأرض تزرعها وتكتسب بذلك حق استغلالها فقط، ورغم ما حدث من خلاف إلا أن الملكية الفردية قد أخذت تتطور وتنتشر عند البانتو أخيراً، وكانت السيطرة الغربية عاملاً مهماً في هذا الإتجاه[1].

ويتم الآن ترجيح كفة العادات القبلية في أي نزاع قانوني، كما أن الفرد أصبح يتمتع بشخصية قانونية مستقلة أمام المحاكم.

ومن النظم التي وجدت بتأثير الثقافة الإسلامية نظام الوقف الخيري والأهلي بأنواعه، ولكن الوقف الخيري هو الشائع على الساحل، أما في الداخل فلا يوجد أي من النوعين. وتعتبر المساجد وغيرها من المنشآت الجماعية داخلة ضمن قانون الجمعيات الخيرية.

ومن النظم التي تأخذ طريقها نحو الاختفاء طريقة الوصول إلى السلطة والتي كانت ممثلة في مجلس كبار السن، وكبار رجال المقاطعة، ونظام مشايخ القبائل ليتحول إلى نظام إداري حديث، يحل فيه القانون الوضعي (siyasa) الذي تسنه الحكومة محل القانون الإسلامي والعرف (Mila) والأعراف القديمة وما كان يسمى شريعة الأرض (Nchi) أو العرف القبلي (desturi) إلا أن أثر الثقافة

(1) راجع: H. M. S. O. The Kenya Coastal strip. December 1985.

الإسلامية يبرز في فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية وهو الاتجاه الحالي وتطبق في كينيا الشريعة الإسلامية على الشريط الساحلي في محاكم الولاة والقضاة والمديرين، أما بعيداً عن الساحل فتسود العادات والقوانين القديمة، وقد تطبقه بعض الأسر المسلمة[1].

وفيما يتعلق بالزواج وحياة الأسرة، اتبع على الساحل والجزر النظام الإسلامي، ومنه المهر بدلاً من ثمن العروس وتنتقل الزوجة إلى مسكن الزوج، عكس ما كان قائماً لدى بعض القبائل، كما أن ترتيبات الزواج والعقد والتسجيل وما إليها تحولت إلى الطريقة الإسلامية، أما في الداخل فما زال هناك نوع من التمسك بالعادات والتقاليد القديمة.

والزي والزينة على الساحل والجزر لهما طابع عربي، ولا شك أن الملابس التي يرتديها الإنسان تعتبر مرحلة أولى نحو تغيير مظهره وكيانه ونظرته هو نفسه إلى الحياة، فعندما يتخذ الرجل لنفسه زياً عربياً، ويأكل ما يأكله المسلمون، ويعزف ما يعزفون، فإنه بلا جدال يتحول تدريجياً إلى الثقافة الإسلامية.

والزي السواحيلي للرجال عبارة عن رداء قطني ذي أكمام طويلة (Kanzu) قد يكمله صديري ملون أو رداء طويل مفتوح فوقه يسمى (Juho) ويضع فوق رأسه عمامة ملونة (Kilemba) وفي قدميه صندلاً جلدياً، أما النساء فتتكون أرديتهن من قطعتين من القماش القطني (Kangas) تلف إحداهما حول الجسم وتغطيه إلى القدم، أما الثانية فتوضع فوق الرأس والكتفين، وعادة ما تشد لتحجب الوجه، وقد يلبسن عباءة (Bui - Bui) من الموسلين الأحمر أو الأسود، إذا خرجن إلى الشوارع أو السوق وكانت هناك أنواع من الحجاب البرقع (Barakoa) وهو غطاء للوجه والوقاية (ukaya) وتلف حول الرأس، والعمامة النسائية (dusmali)

(1) توجد محكمة شرعية في ايزيبولو في المقاطعة الشمالية وفي «ماميا» (Mamia) في مقاطعة نيانزا ـ راجع J. N. Anderson: Islamic law in Africa.

والشراع (sheraa) وهو ظلالة كبيرة يحملها الخدم لكي تغطي المرأة وتحجبها عن الناس.

وفيما يتعلق بالثقافة المادية فرغم المحيط الإفريقي لسكان كينيا، إلا أنه غالباً ما يحمل الطابع العربي الإسلامي، رغم دخول أشكال خاصة من الثقافة الهندية والغربية الحديثة. كذلك فإن المهارات والأعمال الفنية، سواء في البناء أو النجارة وحفر الخشب والتطريز وغير ذلك وبعض أنواع من الأدوات الموسيقية واستعمالاتها تأخذ طابعاً شرقياً ممتزجاً ببعض العادات والتقاليد الإفريقية.

وإذا نظرنا إلى أحوال المسلمين ضمن نطاق نظرتنا إلى إفريقيا المتغيرة في عالمنا المعاصر، فإننا سوف ندرك من غير شك مدى تأثير الحضارة الأوروبية على المسلمين السواحيليين الذين عاشوا في إطار الحضارة الساحلية وعلى جيرانهم «المسلمين» في المناطق الداخلية، ويمكننا أن نلاحظ ما يلي:

1 ـ يعاني المسلمون أنواعاً من القهر والتوتر بالنظر إلى التغيرات التي لا تتفق مع ثقافتهم أو لا تسايرها، مما يؤدي بهم إلى عدم الاستقرار النفسي، ويختلفون في مواجهة التغيرات فبعضهم يستسلم للتغيير وبعضهم يرفضه، وموقف المحافظين في الجملة موقف سلبي، يتمثل في الإبقاء على النظم التعليمية القديمة، والتمسك بما يشعرون أنه يحفظ عليهم كيانهم.

2 ـ اضطر كثير من المسلمين ـ نظراً لتغير أوضاعهم الاجتماعية ـ إلى الاتجاه بأنظارهم إلى داخل القارة، مما أدى إلى مزيد من الاختلاط وقيام المسلمين بأعمال جديدة في ظروف جديدة.

3 ـ في ظل احتفاظ الأفارقة بجزء مهم من تراثهم القديم، ورسوخ بعض المفاهيم التقليدية، بحيث يمكن القول بأنه ليس من الدقة في شيء أن نقرر أن العقائد الإفريقية قد انتهى أمرها، يحدث الآن نوع من التأثير الإفريقي الأصلي على المسلمين، في الداخل خاصة، بل وعلى الأفارقة الذين قبلوا المسيحية، والمثقفون عموماً يعانون من آلام الشعور بأنهم تتجاذبهم الآلهة القبلية من ناحية،

ومدركات الإسلام والمسيحية من ناحية أخرى، ويستمرون أحياناً في أداء واجباتهم الدينية القديمة ويضعون تركيزاً أكبر على الله، الكائن الأعظم في أديانهم القديمة.

4 ـ يحاول الإفريقيون ـ من داخل حضارتهم ـ الخاصة ـ صنع خميرة لأساس أخلاقي جديد، وأساس ثقافي جديد، يحددون فيها الخصائص الجوهرية للتقاليد الإفريقية[1].

5 ـ يحاول الإفريقيون عموماً الارتباط بالعلم، وترويض عقولهم على الموجودات. وقد تغلغل التمدن في قلوب وأرواح وعقول النخب الإفريقية، ويزداد شعور المفكر الإفريقي بأن مبالغة ثقافته الروحية في الاهتمام بالعالم الروحي قد جمدت النواحي المادية في الصناعة والعلوم، وأهم من هذا قوة المحافظة على الذات وعلى هذا إجماع آراء الزعماء الإفريقيين والمثقفين الإفريقيين الذين يتلهفون على الحد من الانطلاق المؤسس على عالم الروح الذي حاول فيه الإفريقي أن يكتشف جوهر الحياة وعلى الرغم من هذا يصر هؤلاء على وجوب الحفاظ على وجهة النظر الإفريقية التقليدية عن جوهر الحياة التي تقرر وجود قوة معينة تغذي كل الكائنات بالمعاني والأغراض، وبغير هذا كيف يمكن اكتشاف شخصية إفريقيا الأصلية والمحافظة عليها؟.

إن الإفريقيين يريدون الآن أن يصلوا إلى مؤالفة جديدة بين حياة إفريقيا الروحية الخاصة ومادية الغرب دون أن تفقد خصائصها. وأن يحققوا الانسجام بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان وعالم الروح، وينظر المفكرون الإفريقيون بحيرة وارتباك إلى برود أسلوب الغرب وحياته الآلية وهم يتساءلون دائماً:

كيف يمكن الحفاظ على روح التقاليد الدينية الإفريقية التي تؤمن بخالق واحد لكل العالم المتطور وغير المنظور؟

---

(1) راجع: خطط توماس ديوب: قصة الأخلاق ص 231.

كيف تستطيع إفريقيا أن تصل إلى تركيب فلسفي جديد للإنسان مع الرب، والإنسان مع الطبيعة والإنسان مع الإنسان؟

وعلى الإجابة عن مثل هذه الأسئلة سيتوقف الكثير من مستقبل إفريقيا.

6 ـ والقبلية هي إحدى المشاكل الأساسية التي تواجه الاندماج الوطني في كينيا، فرغم الاتجاه نحو الأخذ بالتعددية الحزبية والنظام الديمقراطي إلا أن معظم الأحزاب القائمة (تانو ـ فورد كينيا ـ فورد أصلي.. إلخ) تقوم على أساس قبلي، وكثيراً ما تدور صراعات واشتباكات مسلحة بين هذه القبائل، **وقد توصل المثقفون أخيراً إلى قناعة مفادها، ضرورة أن تقام ديمقراطية خاصة تراعي الخصوصية الإفريقية ومبدأ المشاركة في السلطة.** وحتى الآن لا يبدو في الأفق أن السياسيين ومن بأيديهم سلطة اتخاذ القرار يرغبون في الأخذ بهذا الحل.

أما المسلمون، فقد حاولوا إنشاء حزب إسلامي (Islamic Party) وتزعم (خالد بلعلا) هذه المحاولة، ووقفت الحكومة الكينية ضد هذه الرغبة، ومنعت قيام أحزاب على أساس ديني، وما زال التوتر قائماً بين الحكومة وزعماء المسلمين في المنطقة الساحلية.

والواقع أن المسلمين على الساحل كانوا قد كونوا جمعية مسلمي كينيا بعد المؤتمر الإسلامي لشرق إفريقيا عام 1953 كي تعبر عن آمال وأهداف السواحليين، وضمت هذه الجمعية منذ البداية الكينيين من الأصول العربية والآسيويين (من الهنود والباكستانيين) وكثيراً من الأفارقة الأصلاء مما يدل على وحدة الأهداف، وقد عملت هذه الجمعية على الاحتفاظ بالذاتية الثقافية الإسلامية في مواجهة العلمانية وسياسة التغريب الأوروبية، وعملت على تشجيع الاندماج والالتقاء والمصاهرة بين جميع الطوائف، كما قامت بالدفاع عن الشريعة الإسلامية وحماية دور العبادة وتدعيمها، والإبقاء على المحاكم الشرعية.

وقامت جمعية «إنعاش مسلمي شرق إفريقيا» في ممباسا لرعاية شؤون

المسلمين الإسماعيليين سنة 1945 كما أنشئت عدة مراكز إسلامية ومدرسة ثانوية للبنين في ممباسا سنة 1950 لتحقيق الأهداف الإسلامية العامة. وحاول الصوماليون الذين يسكنون المقاطعة الشمالية لكينيا الانفصال عنها والانضمام لجمهورية الصومال، وأنشئ حزب الأشاكية لهذا الغرض، إلا أن نشاط الحزب قد توقف الآن، كما أن ظروف الصومال الحالية، كانت أكبر عامل في تخلي الصوماليين عن مطالبهم الانفصالية.

7 ـ ولعل أهم مشكلات المسلمين في كينيا الآن ـ من وجهة نظري ـ هي مشكلات التعليم، الذي تطور على أيدي البعثات التبشيرية، وتخلف في المدارس القرآنية وغيرها، كما تخلف المسلمون عن الاستفادة من التطور العلمي الحديث، وعلى كل حال فمن الواضح الآن أن المسلمين لم يعودوا يترددون في إرسال أولادهم وبناتهم إلى المدارس الحكومية أو التبشيرية، كما أنهم يحاولون إنشاء مراكز ومدارس إسلامية. وتساعدهم في ذلك بعض الدول العربية. وأظن أن نهضة ثقافية ما في سبيلها إلى التبلور عما قريب، يشارك فيها المسلمون الآسيويون والدول العربية بالأموال والخبرة، إلا أن هذه المدارس ما زالت تعاني من نقص الإمكانات والكوادر اللازمة لتعليم اللغة العربية والمدارس الشرعية، كما أن دور الأزهر في كينيا يعتبر دوراً ذا أثر محدود للغاية، وربما كان أثراً غير صحي في بعض الأحيان.

رؤية لمستقبل المسلمين في كينيا

1 ـ رغم التوترات الشديدة التي يعاني منها المسلمون، نتيجة للضغوط الشديد التي تمارسها الثقافة الغربية بشكل عام عليهم (وعلى غير المسلمين) إلا أن الملاحظ أنه توجد صحوة عامة لدى المسلمين، يشاركون فيها العالم الإسلامي كله، وتتمثل هذه الصحوة في الاهتمام المتزايد بالتعليم الحديث.

2 ـ نلاحظ أيضاً ـ رغم الضغوط المحلية والخارجية ـ أن المسلمين أكثر تمسكاً من غيرهم بالأصول الشرعية الإسلامية في السياسة والاقتصاد والاجتماع

بوجه عام، وزيادة اهتمامهم بتعلم اللغة العربية والاستمساك بالعادات والتقاليد بل والأزياء الإسلامية، وتقاليد الأسرة والعادات المتعلقة بالمسائل العائلية.

3 ـ هناك نوع من الإصرار على مزيد من التواصل بين مسلمي كينيا والمسلمين في الدول العربية الأخرى، خاصة مصر واليمن وعُمان، ونحن نتوقع مزيداً من الربط والتعاون الثقافي بينهم وبين هذه البلاد.

4 ـ المذهبية ـ وإن كانت ظاهرة قديمة وحديثة في حياة المسلمين في كينيا ـ إلا أن الملاحظ أن الكينيين عموماً غير متعصبين، ومصرون على ألا يكون الخلاف المذهبي بين السنة والشيعة والشراة (الأباضية) سبباً في تصارعهم أو حتى تفتيت وحدتهم ومع ذلك، يخشى من أن يؤدي تركيز بعض الدول الإسلامية الخارجية على نشر مذهبها الخاص بأسلوب خاص، يخشى أن يؤدي في المستقبل إلى نزاع أو صراع مذهبي.

5 ـ نحن نتوقع أيضاً زيادة تأثير الإسلام في حياة الشعوب الكينية، ليس من حيث المقبلين عليه فحسب، بل من حيث تأثيره الثقافي، واستمداد الكينيين من هذه الثقافة في أمور حياتهم الدينية والدنيوية.

6 ـ ومن ناحية السياسة، فرغم أن المسلمين، لم يشكلوا كياناً حزبياً خاصاً بهم، كما لم تسمح لهم السلطات بذلك، ويعارضهم غيرهم في الداخل والخارج، **إلا أن تماسك المسلمين في المستقبل، سوف يكون له الدور الحاسم في أي تشكيل حكومي**، في دولة تقوم فيها الأحزاب على أسس عرقية ولا تشكل أكبر القبائل نسبة عددية تضارع نسبة المسلمين.

7 ـ نلاحظ أيضاً ارتباط مسلمي كينيا بمسلمي تنزانيا بصفة خاصة (السواحيليون في كينيا وتنزانيا) وهم يصرون ـ وتساعدهم قوانين إنشاء الدولة الكينية ـ على التواصل معهم، خاصة سكان زنجبار وجزر القمر، وربما يؤدي ذلك في المستقبل إلى فوائد، وربما يؤدي إلى عكس ذلك، إذا لم تعد التشريعات اللازمة لتنظيم هذه العلاقة.

الخاتمة

منذ القرن التاسع الميلادي انتشر الإسلام في كينيا بسبب التجارة والاحتكاك المباشر ولم يكن هدف المهاجرين من العرب أو غيرهم نشر الإسلام، وتزايد انتشاره تدريجياً حتى في الفترة الاستعمارية، **وكان من المتوقع أن يصبح دين الكينيين جميعاً**، لولا التدخل الغربي في العصر الحديث، وبداية سياسة التغريب والتبشير التي أدت إلى انتساب أغلبية سكان كينيا حوالي 50% إلى المسيحية، ومع ذلك ما زال الإسلام ينتشر تدريجياً، ببطء ولكن بثقة، ويجد قبولاً أكثر من الكينيين.

ولعل أهم ما يحتاج إليه المسلمون الكينيون الآن هو إمدادهم بالكوادر اللازمة لتعليم اللغة العربية والثقافة الإسلامية بوجه عام، وهو مطلب مشروع وفرض كفاية على المسلمين في كل مكان، ومن هنا نحن نتوجه إلى كل المسلمين في أنحاء العالم مطالبين بمد يد العون لمسلمي كينيا.

أما المطلب الثاني فهو تحقيق نوع من التواصل الدائم بين المجتمعات والشعوب المسلمة وبين إخوانهم في الدين في هذه المنطقة المهمة من العالم، وعلى أجهزة الإعلام العربية والإسلامية يقع العبء الأكبر في دعم هذا التواصل.

ونسأل الله أن يتحقق للمسلمين في كينيا ما يصبون إليه، وأن يتحسس إخوانهم العرب والمسلمون حاجاتهم ويقدمون العون لهم في كل مكان.

المراجع

1 ـ سبنسر ترمنجهام: الإسلام في شرق إفريقيا. ترجمة: محمد عاطف النواوي مكتبة الأنجلو المصرية 1973.

2 ـ خديجة النبراوي: تاريخ المسلمين في إفريقيا ومشكلاتهم، النهار للطبع والنشر والتوزيع 1998.

3 ـ حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1958.

4 ـ علي مزروعي: قضايا فكرية إفريقيا والإسلام والغرب، ترجمة د. صبحي قنصوه، وآخرين سلسلة دراسات إفريقية، مركز دراسات المستقبل الإفريقي 1998.

5 ـ محمد عبد الغني سعودي: إفريقيا، مكتبة الإنجلو المصرية 1988.

6 - Knappert. J. Traditional Swahili Poetry. E. J. Brill. Leiden. 1967.

7 - Kraph. J. L. Travels,. London 1960.

8 - Kopland A. East Africa and its Invadors, London. 1968.

9 ـ شيبو فرج بن حمد الباقري: أخبار لامو. ترجمة ونشر

Hichens. W. Bantu. etudies. 12. 1938.

10 ـ عبد الرحمٰن زكي: الإسلام والمسلمون في شرق إفريقيا.

11 ـ ياقوت: معجم البلدان.

12 ـ المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ باريس 1974م ـ التنبيه والإشراف ج 2، المكتبة الجغرافية لندن 1884.

13 - H. M. S. O. The Kenya Coastal Strip. December 1961.

14 - Anderson J. N. D. Islamic Law in Africa. London 1954.

15 - Reusch. R. History of East Africa. London 1970.

16 - Chittick (Neville): Kilwa & the Arab Settlement of African Coast e. f Journal of African History IV. 2. 1963.

17 - ابن بطوطة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، الرحلة، القاهرة 1932.

18 - رأفت غنيمي الشيخ: إفريقيا في التاريخ المعاصر. دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة 1982.

19 - W. Beerdall. Exploration of the Rufiji Eiver. London 1881.

20 - R. F. Burton: The Lake Reli - giouns of Central Africa. London 1960.

21 - E. C. Baker: Tribal Calenders T. N. R. No 33.

الإسلام والمسلمون في الصومال

الباحث الصومالي/ حسن موسى محمد

مقدمة:

أولاً وقبل كل شيء نحمد الله الذي جعل الشعب الصومالي شعباً مسلماً متمسكاً بدينه دخل الدين الإسلامي في أول عهده وتمتع به في أزهى عصوره وما زال على دربه إن شاء الله إلى يوم الدين. أما بعد. .

فإن جمهورية الصومال على المحيط الهندي وتقع وسط الشاطئ الشرقي لإفريقيا وتمتد سواحلها على المحيط بأكثر من 3600 كيلومتر، تبدأ من باب المندب شمالاً حتى رأس كاميوني جنوباً.

ويحد الصومال شمالاً چيبوتي، وجنوباً كينيا، وشرقاً المحيط الهندي، وغرباً إثيوبيا. وتبلغ مساحتها 636541 كيلومتراً مربعاً.

وتقع بين خطي عرض 12 شمالاً ودرجة واحدة جنوباً.

والحديث عن موضوع الإسلام والمسلمين في الصومال من الموضوعات الصعبة جداً حيث من المفروض أن نتكلم عن حياة الشعب كاملة بكل جوانبها باعتبار أن **الإسلام دين ودولة، حياة وعبادة وحيث يحكم الإسلام كل شيء في حياة المسلم**. وسوف ألقي الضوء فيما يلي على تاريخ دخول الإسلام إلى الصومال، والدور الذي قام به المستعمر في مقاومة المد الإسلامي، والأوضاع الحالية للمسلمين في الصومال والصعوبات والمشاكل التي تواجههم.

1 ـ تاريخ دخول الإسلام إلى الصومال

إن تاريخ دخول الإسلام في الصومال موضع اختلاف بين كثير الكتاب والمؤرخين المعاصرين، حيث اختلفت آراؤهم وتباينت وجهات نظرهم لعدم توافر المعلومات الكافية التي تحدد ذلك التاريخ.

وأعتقد أن أرجح الآراء وأقربها إلى الحقيقة ما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن الإسلام ظهر في الصومال قبل هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة عن طريق الصحابة المهاجرين إلى الحبشة.

وأوضح دليل على ذلك المخطوطات[1] العربية التي عثر عليها في بعض مقابر (مقديشو) والتي يعود تاريخها إلى بداية العصر الإسلامي، ومن أقدمها ما عثر عليه مكتوباً بالخط العربي ويعلوه «بسم الله الرحمٰن الرحيم» على قبر سيدة تدعى «فاطمة بنت عبد الصمد يعقوب» المتوفاة في عصر يوم السبت 22 جمادى الأولى سنة 101 هجرية، وآخر على قبر سيدة تدعى «حاجة بنت مقدام محمد» المتوفاة في 5 من ذي الحجة سنة 138 هجرية، وإذا فرضنا أن متوسط العمر لكل من فاطمة ووالدها عبد الصمد وجدها يعقوب هو 40 سنة فمن المؤكد أن «يعقوب» ولد قبل الهجرة بعشر سنوات والفرق بين تاريخي وفاة «فاطمة عبد الصمد» و«حاجة بنت مقدام» 37 عاماً والجدير بالإشارة أن اسمي «حاجة ـ مقدام» لا يزالان كثيرا الاستعمال في مقديشو حتى يومنا هذا، ولا شك أن العثور على آثار إسلامية ذات قيمة تاريخية أمر له أهميته ودلالاته إذا ما أجريت حفريات وأبحاث أثرية في مدن الصومال القديمة، **وخلاصة القول فإن كل الدلائل تشير إلى أن الإسلام دخل الصومال قبل الهجرة المحمدية إلى المدينة المنورة.**

(1) صفحات من تاريخ الصومال/ عميد أ. ح محمد فريد السيد حجاج ص 7.

2 ـ انتشار الإسلام في الصومال

ظهر الإسلام في الصومال في وسط يتيح له الفرصة لانتشاره بسرعة وبسهولة إذ كان يحيطه من الشمال الغربي الحبشة المسيحية وفي الغرب قبائل جالا الوثنية التي لم تستقبله بترحاب على أقل تقدير، ومما سهل دخول الإسلام بهذا الشكل أيضاً أن الصوماليين كانوا على علاقة جيدة مع القبائل العربية أو الجزيرة العربية مبعث الرسول ﷺ حيث كانوا يتاجرون مع العرب وكانت توجد أيضاً في الصومال جاليات عربية كما يذكر بعض المؤرخين منذ انهيار سد مأرب عام 120 إفرنجي سواء أكانت هذه الجاليات جاءت لأسباب دينية أو اقتصادية فإنهم اختلطوا بالصوماليين، كذلك فإن الدين الإسلامي كان يتفق مع عادات الرجل الصومالي العادي في ذلك الوقت، كما كان الصوماليون يعيشون في ذلك الوقت في حالة فراغ ديني وكانت تواجههم الحبشة المسيحية، والجالا الوثنية مما جعلهم يدافعون عن الإسلام، ويعتبرونه هدفاً يتمسكون به في مواجهة الآخرين، فكانوا حماة الإسلام في منطقة شرق إفريقيا، وبالأخص في قرن إفريقيا وبدأت تتكون فيها إمارات إسلامية وممالك على الطراز الإسلامي، حكمت فترات طويلة هذه المنطقة وحمل الدعاة الصوماليون بعد ذلك مسؤولية نشر الإسلام داخل الصومال وخارجه، مما كان له أثر طيب على الإسلام، حتى وصل الدعاة الصوماليون إلى جنوب إفريقيا في القرن السابع عشر الميلادي، وبالتالي اتفق المؤرخون على أن الإسلام لم يدخل الصومال عن طريق الجهاد وإنما دخله عن طريق الدعوة السلمية بواسطة الدعاة[1].

3 ـ تعداد المسلمين ومذاهبهم الدينية

يدين الصوماليون بالإسلام فقط ولا توجد بينهم أقليه دينية حيث تصل نسبة المسلمين في الصومال إلى 100% وليس صحيحاً ما زعمته بعض المصادر الغربية

(1) الحرب الأهلية في الصومال جذورها وأسبابها ونتائجها رسالة ماجستير للطالب/ طاهر محمود حيلي ص 16.

من وجود أقلية دينية تصل نسبتها إلى 1% بل ذهب البعض إلى أن هذه النسبة ليسوا إلَّا يهوداً يحتكرون التجارة[1].

وإن كان من الممكن أن تتأثر هذه النسبة بالأعداد الكبيرة من الصوماليين المهاجرين إلى دول مسيحية وإلى ثقافات غير إسلامية مما قد يؤثر سلباً على ديانتهم حيث إن غالبية المهاجرين هم من العائلات ذات الأعداد الكبيرة من الأطفال والشباب.

ـ أما من حيث المذهب فإن الصوماليين كلهم سنة على المذهب الشافعي فلا يوجد بينهم اختلاف مذهبي، ولعل الانتماء الوحيد الذي ينقسمون فيه هو الإنتماء إلى الطرق الصوفية، حيث تنتشر بينهم طرق مثل القادرية التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني في العراق المتوفى في عام 1166 إفرنجي، والأحمدية التي تنسب إلى الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي المتوفى في عسير بالسعودية عام 1837 إفرنجي، ثم الصالحية والرفاعية وغيرهم إلا أن المجتمع الصومالي يتميز بعدم تعصبه إلى مذهب واحد، فهو وإن كان يأخذ المذهب الشافعي إلا أنه يأخذ الكثير من المذاهب الأخرى وخاصة الحنفية.

دور المستعمر في مقاومة المد الإسلامي

1 ـ دخول المستعمر إلى الصومال

منذ أن دخلت الدعوة الإسلامية إلى الصومال وانتشرت في ربوع البلاد بسرعة وسهولة كان لا بد أن يكون هناك احتكاك واصطدام مع المسيحية الموجودة في الدول المجاورة خاصة مع الحبشة التي كانت تكن العداء للصوماليين والتي كانت متحالفة دائماً مع الدول الأوروبية المسيحية، ولكن يبدو أنه قد مر وقت دون أن تجد الحبشة فرصة لمحاربة انتشار الإسلام في المنطقة وذلك لسببين: الأول: انشغال الحبشة بالصراع الدموي الذي قام بين المسيحيين

(1) المرجع السابق الحرب الأهلية في الصومال ص 19.

واليهود الذين اغتصبوا السلطة من سنة 925 ـ 1255[1] ثانياً: لم يكن للحبشة تنظيم سياسي ولا حكومة مركزية قوية وكانت عبارة عن سلطنات يتولى شؤون كل منها حاكم خاص بها مما جعلها عاجزة عن الوقوف أمام التيار الجارف للعقيدة الإسلامية التي تبشر بالعدالة والمساواة والحرية وتحمل البساطة والسهولة بخلاف الفساد والظلم المنتشر في الحبشة آنذاك، وفي هذا الجو تأسست الإمارات الإسلامية السبع الزيلعية التي كانت في صراع مستمر مع الحبشة لفترة طويلة من الزمن وكان يتولى شؤون كل إمارة حاكم صومالي مستقل ذاتياً أو كلياً، وقد أحرزت هذه الإمارات تقدماً في الميدان السياسي والاقتصادي والاجتماعي وعرفت المنطقة لأول مرة حكماً إسلامياً أساسه الحرية والعدالة والديمقراطية الحقة بمفهومها الواسع الشامل وازدهرت التجارة في المنطقة نتيجة هذا الاستقرار وتأمين طرق المواصلات وارتفعت مستويات المعيشة وتقدمت البلاد حضارياً وثقافياً وفي ظل هذا الازدهار انشغل الصوماليون بمصالحهم الخاصة وانصرفوا عن مبادئهم الرامية إلى نشر الإسلام كما انشغلوا بدعم مراكزهم السياسية والتنافس على الحكم مما خلق الكراهية والبغضاء بين حكام هذه الإمارات وأضعف التعاون فيما بينهم، وقد انتهز الأحباش فرصة ضعف المسلمين في الصومال بعد أن نظم الأحباش صفوفهم، وتوحدوا بعد انتزاع السلطة من أيدي اليهود[2] فشنوا هجمات متتالية على الإمارات الإسلامية فسقطت الواحدة تلو الأخرى ومثِّل بأهلها أشد تمثيل وأجبر الكثيرون على اعتناق المسيحية وعندما تولى الحكم في الحبشة الملك إسحاق الأول 1414 ـ 1429 شن حرباً ضروساً على الصوماليين أيضاً، وقتل واسترق كثيراً منهم وسلب ممتلكاتهم بعد أن انتصر عليهم ولكن هذا الانتصار لم يدم طويلاً فقد أعدَّ الزعيم «جمال الدين» جيشاً صومالياً ضخماً لغزو الحبشة وألحق هزائم منكرة بالأحباش وأسر أعداداً هائلة

(1) صفحات من تاريخ الصومال عميد أ. ح محمد فريد السيد حجاج ص 8.
(2) صفحات من تاريخ الصومال مرجع سابق ص 17.

منهم واستطاع «شهاب الدين» الذي خلف جمال الدين أن يسترد إمارة بالي آخر ما سقط في أيدي الأحباش وكانت الحرب سجالاً بين الصوماليين والأحباش ووجد الأحباش أنهم أمام قوة جديدة متصاعدة فاستنجدوا بالبابا في روما وملوك فرنسا وإسبانيا والبرتغال، وحركوا مشاعرهم وعواطفهم الدينية للقضاء على دعاة الإسلام، ومن ذلك الوقت أصبحت لدى ملوك الحبشة سياسة ثابتة وهي الاستعانة بالبابوات وملوك أوروبا مما جعل الصومال أمام قوة دولية وليست قوة إقليمية، ثم ما لبثت حتى بدأت التدخل البرتغالي لاستعمار الصومال وضربه بالمدافع مدة شهرين من الساحل الجنوبي ثم تلا ذلك الاستعمار الإنجليزي ثم الاستعمار الإيطالي والفرنسي ثم الحبشي حتى القرن العشرين وما زال الشعب الصومالي صامداً في مواجهتهم حتى نال الاستقلال جزآن من أجزائه الخمسة عام 1960.

2 ـ تهميش دور المسلمين في الحياة الاقتصادية والسياسية أثناء الاستعمار

(أ) فمن الناحية الاقتصادية

تسلل النفوذ الإيطالي إلى جنوب الصومال ـ أو ما كان يسمى صوماليا ـ تدريجياً حتى تمكن من السيطرة عليه دون احتلاله لمدة زادت عن نصف قرن في حين تقاسمت الأجزاء الأخرى من الصومال كلٌ من الحبشة وبريطانيا وفرنسا، وقد استنزف كل منهم موارد البلاد استنزافاً شديداً. فقد حكمت إيطاليا في الصومال حكماً استبدادياً استعمارياً استهدفت منه استنزاف موارد البلاد لصالح الأقلية الإيطالية المؤلفة من الرأسماليين والمستعمرين. فالتجارة كلها يحتكرها الإيطاليون في حين ظل أغلب الصوماليين يشتغلون بالرعي وبيع المواشي والقيام بعمليات الزراعة البدائية، وقد اتبعت الحكومة الإيطالية المستعمرة عدة أساليب للتضييق على الصوماليين منها مد الطرق إلى المناطق التي بها مزارع الإيطاليين كما كانت عمليات الاقتراض والائتمان لا تتم بسهولة إلا للإيطاليين، وكانت تجارة الجملة وقفاً للإيطاليين، وحتى نظام الضرائب خضع لهذا الهدف،

فالضريبة على الكماليات التي يستوردها الأجانب من إيطاليا والتي لا يستعملها إلا الإيطاليون والجاليات الأجنبية كانت بسيطة، أما السلع المستوردة الضرورية والتي يستهلكها الصوماليون بصفة أساسية فكانت ضرائبها باهظة جداً، فمثلاً كانت الضريبة على السكر 125% وذلك للحصول على أكبر إيراد من الصوماليين لحماية صناعة السكر المحلية، والتي يحتكرها الإيطاليون، كذلك كانت الضريبة على الصادرات بسيطة لما يصدره الإيطاليون كالموز الصومالي، وباهظة لما يصدره الصوماليون كالجلود والماشية. ولم يبذل الإيطاليون أية محاولة خلال احتلالهم الطويل لتنمية موارد البلاد بل كان همهم الأول هو تمكين بعض الإيطاليين من استغلال كل ما في وسعهم من موارد البلاد وكانت الجهود تبذل لإبقاء الأهالي بحالتهم البدائية حتى يضمنوا عدم احتجاجهم على هذه الأوضاع القاسية. وقد منعت السلطات الإيطالية التصرف بالأراضي إلا بموافقة الحاكم العام الإيطالي، وقسمت الأراضي إلى خمسة أقسام، ثلاثة منها وهي الأجود للمزارعين الإيطاليين والحكومة الإيطالية والرابعة للإرساليات التبشيرية والخامسة ملكية جماعية للقبائل الصومالية وجزئت فيما بعد حتى يستطيع الإقطاعيون الإيطاليون شراءها[1].

وكما كان الأمر في القسم الجنوبي الذي تحتله إيطاليا كانت الأقسام الأخرى تعيش نفس الظروف القاسية، ففي المناطق الرعوية في الشمال والغرب «أوجادين» الذي كانت تحتله بريطانيا حيث كانت تجمع الإبل وهي الثروة الوحيدة للأهالي في حظيرة كبيرة وتقتلها ليموت الناس جوعاً وذلك إذا ما اختلفوا مع الحاكم العام البريطاني أو إذا وجدت فيهم روح تمرد على حكمه، وفي الشمال كانت تفرض في ميناء بربرا ضرائب باهظة حتى يتوقف الصوماليون عن الشراء والبيع كما اهتمت فقط ببعض المراعي الحكومية لتوريد اللحوم إلى عدن وشجعت النعرات القبلية لتنفيذ سياستها:

(1) الصومال/ محمد عبد المنعم يونس ص 75.

(ب) ومن الناحية السياسية

لقد اتسم حكم إيطاليا الفاشستية للصومال بطابع القسوة والشدة والإرهاب حيث منعت تشكيل الأحزاب السياسية منذ قدومها إلى الصومال، واستمر الأمر على هذا الحال إلى أن نشبت الحرب العالمية الثانية واحتلت بريطانيا الصومال، فسمحت لأول مرة بتكوين الأحزاب السياسية حتى لا تؤكد للصوماليين استمرار الاحتلال، ولكن عندما رجعت إيطاليا للصومال 1950 لإدارة الصومال فترة الوصاية وجدت عدة أحزاب وتبين لها أن غالبية الأحزاب القائمة تعاديها فبدأت إيطاليا بتكوين الأحزاب الموالية لها وقد تزايد عدد الأحزاب حتى بلغ أربعة عشر حزباً سياسياً وإن ذكر في بعض الكتب أكثر من 24 حزباً سياسياً، واتخذت الإدارة الإيطالية من الأحزاب موقفاً يهدف إلى تقسيم البلاد على أساس الأحزاب بل على أساس القبائل، وكانت تحرص على إلهاب روح التنافس والتنازع بين القبائل مما يضمن لها البقاء في مركز ممتاز وتتمكن بذلك من الوقيعة بين القبائل[1]، وعمدت إلى تكوين أحزاب صغيرة على أساس قبلي يمثل كل حزب قبيلة. وما أشبه الليلة بالبارحة حيث يوجد في الوقت الحالي الكثير والكثير من الأحزاب والفصائل التي تمثل قبيلتها ولا تمثل الوطن والشعب، وفي هذا الوقت كانت إيطاليا تغذي هذه الأحزاب بالمال وتغرقها في التبعية وذلك لتمزيق وحدة الشعب الصومالي. ومن الأحزاب التي كانت موالية لها الحزب الديمقراطي، وحزب الدستور المستقل، والحزب الاتحادي القومي وقد اعترضت ورفضت بعض هذه الأحزاب استقلال الصومال عن إيطاليا كذلك كانت بريطانيا وفرنسا والحبشة تمارس نفس السياسة الإيطالية في الأجزاء التي كانوا يستعمرونها.

3ـ مقاومة الصوماليين لهذا الدور الاستعماري

لم يدخر الشعب الصومالي جهداً لمقاومة هذا الدور الاستعماري، حتى وإن كانت الدولة التي كانت تباشر هذا الدور هي الدول العظمى، فبدأ من الطرق

---

(1) الصومال/ محمد عبد المنعم يونس ص 165.

الصوفية التي كانت تحارب التبشير والإرساليات المسيحية حيث كانت الإرساليات قد زادت أثناء الاحتلال فقد كان في مقديشو فقط 165 مستشرقاً إيطالياً يباشرون التبشير في الأجزاء المستعمرة لإيطاليا وكذلك الإرساليات البروتستانتية الأمريكية التي كانت تنشر المسيحية في مناطق تنقيب عن البترول التي تقوم بها الشركات الأمريكية واستخدم البريطانيون المال لإخراج الصوماليين من الإسلام، فقد وقفت الطرق الصوفية بالمرصاد لهذا الغزو وانتصرت عليهم في النهاية، ومن ناحية ثانية فقد وجدت مقاومة شديدة لوجود الاستعمار أياً كان شكله، فوق أرض الصومال. فقاد الزعيم الصومالي «السيد محمد محمد عبد الله حسن» مقاومة شديدة استمرت 21 سنة لإخراج المستعمر من الصومال بالقوة ونجحت نجاحاً جيداً، ثم بدأت بعده حركات سياسية لتكملة ما بدأه الزعيم الراحل السيد محمد عبد الله حسن للمطالبة بخروج المستعمر من الصومال وتوحيد أجزاء الصومال الخمسة في الخارج والداخل، وكذلك كانت هناك حركة أهلية نشطة في بناء المدارس الأهلية والمشاركة الاقتصادية مما كان له أثر كبير على استقلال الصومال وإعادة شكلها الإسلامي وانضمامها لأسرتها وشعبها العربي من جديد.

الأوضاع الحالية للمسلمين في الصومال

1 ـ الأوضاع الاجتماعية

من المعروف أن غالبية الشعب الصومالي تعيش في الريف حيث تبلغ نسبتهم ثلاثة أرباع المجتمع الصومالي[1] ويزاولون مهنة الرعي أما الباقي فيعيشون في الحضر ويزاولون مهناً مختلفة وإن كانت الآن لا توجد وظائف حكومية بسبب الحرب الأهلية في الصومال.

وبما أن طبيعة الشعب الصومالي رعوية الأصل فإن الانتماء القبلي فيها

(1) الحرب الأهلية في الصومال مرجع سابق ص 20.

كبير، حيث تعتبر القبيلة بالنسبة للصومال هي الدولة نفسها حيث تقوم بالكثير من وظائف الدولة، ومنها مثلاً أن في كل قبيلة مسؤولين مطاعين وهم أولئك الذين لهم الجاه والسلطان والرأي السديد للقبيلة كما يوجد في القبيلة العسكريون القادرون على قيادة القبيلة وجيوشها نحو النصر، كذلك توجد المؤسسة الاقتصادية التي تستطيع تمويل العمليات الحربية وسداد ما قد يكون على القبيلة من غرامات وديات حيث يوجد رجال أعمال مستعدون لدفع ما يطلب منهم. كما أن لها جهازها الدبلوماسي والإعلامي الذي يستطيع أن يوضح للآخرين عدالة موقف القبيلة أمام القبائل الأخرى، ويتمثل في وجود شخص فصيح متكلم يستطيع أن يفحم الخصوم، كما توجد مؤسسة طبية للتخفيف من آلام المرضى والجرحى من أبناء القبيلة حيث يوجد أطباء ينتمون إلى القبيلة ويعالجون بدون مقابل أبناء قبيلتهم، ومن هنا **يشعر المواطن الصومالي بأن له قبيلة تحميه من أي عدوان وبالتالي يجب أن يناصرها سواء أكانت هي المعتدية أم المظلومة، ولا يناقش موقفها أبداً**، ومن المشاكل المنتشرة الآن بين أفراد الشعب الصومالي أن المثقفين والمتعلمين حتى الذين حصلوا على الدرجات العلمية العالية يتبعون قرارات قبيلتهم التي قد تصدر من بعض شيوخ القبائل الذين ليس لهم أي حظ من التعليم والذين لا يفهمون القبيلة، وبعضهم من يرى أن إقامة دولة صومالية موحدة ما هو إلا اعتداء على مقدرات قبيلتهم وبالتالي يرفضون دائماً ما يتفق السياسيون عليه في الخارج أو بالداخل.

ومن ناحية الأحوال الصحية فإن المجتمع الصومالي يعاني بشدة من أمراض كثيرة حيث تنتشر الأوبئة والأمراض الفتاكة على نطاق واسع ويرجع ذلك إلى تدني مستوى المعيشة هناك، وانخفاض المستوى الثقافي والاجتماعي بين أبناء الشعب في هذا الوقت، وكذلك عدم وجود حكومة مركزية تقدم أي رعاية صحية حيث انعدمت المرافق الصحية التي تركتها الحكومة السابقة، فلا توجد إلا في بعض المدن الكبرى، ومن الأمراض الفتاكة في الصومال الدرن الرئوي، والحميات وبصفة خاصة حمى الملاريا، وكذلك الطاعون ومرض الكوليرا بسبب

عدم وجود مياه صالحة للشرب، كذلك أمراض كثيرة تنتج عن سوء التغذية، وتحتاج الصومال حالياً إلى تدخل سريع للمساعدة في تقديم خدمات صحية لها لأن العدد الذي تحصده الأمراض أكثر من العدد الذي يموت بسبب الحرب الأهلية.

ومن ناحية التعليم فمن المعروف أن الحقل التعليمي في الصومال كانت تتنازعه، دائماً في عصر الاستعمار وحتى عصر الحكومة المدنية، ثلاث لغات هي الإيطالية والإنجليزية والعربية مما أوجد صراعاً لغوياً. بجانب ذلك كانت لغة التخاطب بين الصوماليين هي اللغة الصومالية، وإن لم تكن مكتوبة في ذلك الوقت بشكلها الحالي، حيث كانت تكتب بالحروف العربية، وكانت هناك مدارس إرساليات تبشيرية إيطالية وأمريكية وإنجليزية وقد فتحت إنجلترا معهداً للتمريض عام 1945 في مقديشو. بجانب ذلك كانت الحكومة المصرية تجاهد في مواجهة هذا الغزو الثقافي الغربي على الصومال فبنت بعض المدارس كما كانت تزود المدارس الأهلية التي بناها الصوماليون بالمدرسين، وبعد الانقلاب عام 1969 ووصول الحكومة العسكرية اعتمدت هذه الحكومة عام 1972 اللغة الصومالية كلغة تخاطب وتدريس وألغت جميع اللغات الأخرى ما عدا اللغة العربية، وأممت مدارس الإرساليات التبشيرية والمدارس الأهلية الأخرى ما عدا المدارس التابعة للبعثة الأزهرية والبعثة التعليمية المصرية والتي ضاعفت نشاطها بكثافة ونشطت اللغة العربية في الصومال حتى بلغ عدد المدرسين الأزهريين هناك عام 1986 ما يعادل 196 مدرساً[1] ثم ارتفع هذا العدد فيما بعد، كذلك وصلت البعثة التعليمية المصرية والتي تدرس الثانوية والإعدادية باللغة العربية إلى أكثر من 103 مدرسين، وبجانب هذه المدارس المصرية، كانت توجد المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية التي تدرس باللغة الصومالية وتملكها الحكومة وكانت هناك جامعة الصومال الوطنية مكونة من 13 كلية، وثلاثة معاهد عليا وبجانبها كانت

(1) السياسات الثقافية في الصومال الكبير، د. حسن مكي محمد ص ص 188 ـ 189.

جامعة «جياهير Giaheer» وجامعة الدراسات الإسلامية وهي كانت جامعة حديثة لم يعطها الوقت فرصتها، وكذلك كانت هناك المعاهد المتخصصة «كمعهد سيدم للمحاسبة» ولكن وبعد أن بدأت الحرب الأهلية في الصومال وسقطت الحكومة المركزية توقفت أنشطة التعليم في كل مجالاتها من المرحلة الابتدائية إلى الجامعة مما أوجد فراغاً رهيباً لدى الشعب الصومالي، كما دمرت كل المنشآت التعليمية كالمدارس والجامعات ونهبت معداتها بل جعلت كثيراً من المدارس سكناً للنازحين بسبب الحرب، وبعضها أصبحت مقابر للموتى وبذلك دمرت البنية الأساسية للتعليم بالكامل حيث تخلف جيل كامل من أبناء الصومال عن التعليم ولم يشاهد غير الحرب والدمار، وتأثرت عقولهم الناصعة بحقد القبلية والكراهية والجهل ولكن رغم هذه المآسي التعليمية ما زال هناك أمل حيث بدأ بعض المواطنين في كثير من المحافظات بإعادة بعض المدارس للحياة وإنشاء مدارس جديدة خاصة ولا يزال جانب التمويل المادي ومنهج التدريس صعب المنال، كذلك فقد فكر بعض المثقفين الوطنيين في بناء جامعة في الصومال وفعلاً تم إنشاؤها في مدينة مقديشو وسميت جامعة مقديشو الجديدة وهي تتكون من أربعة كليات نظرية وبدأت في العام الجامعي 96/ 97 وبرسوم مخفضة ونتمنى أن تقوم بدورها في نشر العلم.

2 ـ الأوضاع الاقتصادية

(أ) انهيار الاقتصاد الوطني وأوضاعه الحالية

إنهار الاقتصاد الصومالي مع إنهيار الدولة الصومالية مما كان له أثر كبير على الشعب الصومالي فقد كان الاقتصاد الصومالي يدار بنظام الإدارة المركزية إلى وقت قريب أي قبل سقوط الحكومة العسكرية حيث كانت تمتلك الحكومة غالبية المصانع المنتجة إن لم تكن كلها، كما كانت تمارس غالبية أنشطة التجارة الخارجية الصومالية حيث كان العمود الفقري للاقتصاد الصومالي هو تصدير المواشي والموز والجلود وبعض الصناعات القليلة الأخرى، فلم يكن يوجد أثناء

الحكومات السابقة قطاع خاص فاعل في الصومال يستطيع أن يستثمر أمواله في الداخل كما كانت المصارف كلها مملوكة للحكومة، ومع انهيار الحكومة انهار الاقتصاد كما انهارت جميع المرافق العامة الأخرى وعمت الفوضى الاقتصادية في البلاد فترة من الزمن، ولكن في هذا القطاع حصل ما لم يكن متوقعاً للمراقبين عن الأحوال الصومالية حيث ظهرت قطاعات شعبية نشطة بالنسبة للتجارة سواء أكانت خارجية أم داخلية، فقد أسست شركات جديدة للاستيراد والتصدير تتعامل مع غالبية دول العالم، كما وجدت شركات خاصة تقدم خدمات المرافق العامة بمجالاتها المختلفة مستفيدة من عدم وجود حكومة مراقبة لها وعدم دفعها لأي ضرائب. فقد وجدت شركات كبيرة برأسمال صومالي تقوم بتصدير المواشي إلى الدول العربية بكفاءة وإن كان قد حصل لها خلل في السنة الماضية عندما رفضت بعض الدول وخاصة السعودية والإمارات العربية المتحدة أن تستورد اللحوم الصومالية إثر انتشار شائعات بوجود مرض «الإبولا» بين المواشي الصومالية وهذا ما كذبته منظمة الصحة العالمية أكثر من مرة، وأكدت أن المرض لم يدخل أصلاً الصومال وكان لهذا القرار أثر كبير على الاقتصاد الصومالي.

كذلك أسست شركات تقوم بخدمات الاتصالات المختلفة وانتشرت هذه الشركات بجميع المحافظات والمدن الصومالية بمساعدة من شركات الاتصالات في جنوب شرق آسيا كذلك فإنه قد تأسست شركات تقوم بخدمات الصرافة والتحويلات النقدية وهذه الشركات تعمل بكفاءة لم نشهدها من قبل حيث تستطيع أن توصل المبلغ المحول إلى كل مدينة وقرية في الصومال وتتنافس فيما بينها بطريقة لافتة للنظر، مما ساعد على انخفاض سعر التحويل والصرف في الصومال ويساعد هذه الشركات كثرة الصوماليين المهاجرين إلى الدول الأوروبية وشمال أمريكا واستراليا والعاملين بالدول العربية ويوجد من بين هذه الشركات شركات كبرى تتعامل في المجال الدولي حيث ترتبط باتفاقيات مع مصارف دولية مثل «شركة بركة».

كما يوجد أيضاً ولأول مرة في تاريخ الصومال الحديث شركات طيران

صومالية خاصة حيث يوجد الآن في المجال أربع شركات طيران يديرها الصوماليون اثنان مقرهما چيبوتي ونيروبي، والأخريان داخل الصومال ـ تقوم برحلاتها إلى جميع محافظات الصومال كما تقوم بربط الصومال بدول الجوار وتقوم بعضها برحلات دولية إلى الدول العربية والأوروبية والآسيوية مثل شركة «دالو» ومقرها چيبوتي والتي أبرمت أخيراً اتفاقية مع الخطوط الجوية الإريترية بأن تقوم برحلات دولية من وإلى أسمرا[1]. كذلك وجدت بعض المصانع الجديدة رغم الحروب الأهلية حيث يقوم بعض رجال الأعمال الصوماليين باستثمار أموالهم كل في محافظته، كما وجدت في السنوات الأخيرة استثمارات في النواحي التعليمية لإقامة مدارس ومعاهد وجامعات ولكن مع كل هذه المظاهر المثيرة ما زال الاقتصاد الصومالي يعاني الكثير من المشاكل حيث لا يمكن قيام اقتصاد بدون بيئة منظمة ترعاه وحيث كل شخص يستورد ويصدر ما يشاء، حتى يجد ما ينفعه هو وأولاده كما هو اقتصاد أفراد وليس اقتصاد دولة، مما يؤثر على الصعيد الدولي، أضف إلى ذلك أن غالبية الشعب الصومالي لا تجد قوت يومها ولا تمارس هذه التجارة لأنها أصلاً معدمة أو في ملاجئ في الدول المجاورة.

(ب) مشكلة اللاجئين الصوماليين في الخارج

أسفر سقوط الحكومة الصومالية وما تلاه من حرب أهلية شديدة القسوة عن تدفق موجات كبيرة من اللاجئين الصوماليين الذين فروا إلى دول الجوار في كينيا وإثيوبيا وچيبوتي وإريتريا واليمن وكثير منهم لجأ إلى الدول الغربية وقد حددت بعض الإحصاءات عدد هؤلاء اللاجئين بما يزيد عن مليون لاجئ صومالي في دول الجوار فقط حيث يعيش عدد كبير يفوق 200 ألف لاجئ داخل ملاجئ على الحدود الكينية[2].

وفي إثيوبيا يعيش عدد أكبر من هذا في ملاجئ على الحدود الإثيوبية

(1) جريدة الفجر اللندنية عدد 56 تاريخ 7/ 6/ 1998.

(2) القسم الصومالي لهيئة الإذاعة البريطانية B. B. C.

الصومالية وداخل الحدود الإثيوبية حيث انضم اللاجئون الفارون من الحرب الأهلية إلى اللاجئين السابقين والذين فروا من حرب عام 1988 بين الحكومة السابقة وحركة (S. N. M) في شمال الصومال. وفي جيبوتي يوجد عدد قليل من اللاجئين بلا مأوى وفي إرتيريا يوجد ملجأ للاجئين الصوماليين كما يوجد ملجأ «الجحين» الشهير في اليمن قرب عدن.

ويعيش هؤلاء اللاجئون الصوماليون حياة قاسية جداً لا تليق بآدميتهم حيث يعانون من نقص حاد في المواد الغذائية ولا تتوفر لهم المياه الصالحة للشرب، كما تتفشى كل حين بينهم العديد من الأمراض، ويموت الكثير من الأطفال أمل الصومال ومستقبله، وقد غرق الكثير من اللاجئين في المحيط أثناء هروبهم إلى كينيا عام 91/ 92 ولكن توقفت هذه الرحلات منذ عام 1993 ولكن بدأت من طريق آخر وهو السواحل اليمنية حيث يوجد الملجأ المشهور عند الصوماليين بملجأ الموت وهو ملجأ «الجحين» قرب مدينة عدن وقد غرقت العديد من السفن في البحر ما بين مدينة يوصاصو شرق الصومال إلى ميناء المكلا اليمني وقد مات الكثير والكثير من اللاجئين في هذا المكان وكان أكثرهم من الأطفال والشيوخ والنساء بالإضافة إل أن الملجأ كان في موقع وسط بين القوات المتحاربة أثناء الحرب الأهلية بين اليمن الشمالي والجنوبي، وأياً ما كان الأمر فإن اللاجئين الصوماليين أصبحوا مشكلة كبيرة في الدول التي يقيمون فيها حيث لا يستطيعون العودة إلى الصومال لأسباب كثيرة منها استمرار اشتعال الحرب هناك وعدم مقدرتهم المالية للرجوع للبلد، وهذه المشكلة من أسوأ المشاكل التي تواجه الصومال أو أي حكومة صومالية في الفترة المقبلة.

3ـ الأوضاع السياسية في الصومال حالياً

(أ) الحرب الأهلية في الصومال

يصعب عليّ في هذا البحث أن أتناول الحرب الأهلية في الصومال وأسبابها وأبعادها لكنني سوف أتطرق للموضوع باختصار:

الكثير من الكتَّاب يختلفون حول أسباب الحرب الأهلية في الصومال، ولماذا اشتدت إلى هذا الحد؟ رغم أن الشعب الصومالي من أمة واحدة ولغة واحدة ودين واحد وثقافة واحدة وأصل مشترك، أي أن مقومات الأمة متوافرة فيه وهذا ما لم يقدروا على فهمه، والموقف فعلاً معقد بدليل فشل كل الجهود الدولية في إخماد الحرب. ولكن إذا رجعنا للأسباب فإننا سنجدها متعددة، فهناك **أسباب قبلية** وهي السبب الرئيسي لاندلاع الحرب، لأن الشعب الصومالي أساسه القبلية، وكانت من عاداته الحروب القبلية منذ وقت بعيد، ولكن لم تكن تستمر مدة طويلة حيث كانت تخمد بسرعة، وتكون بسبب المراعي والمياه والأراضي، **ولكن هذه أول مرة تتدخل فيها السلطة والسياسة في الحروب القبلية في الصومال مما أشعلها على هذا النحو** حيث إن كل قبيلة تعتقد أنه لو سيطرت القبيلة الفلانية على الحكم فإنها سوف تبيد الآخرين وتستأثر وحدها بالسلطة والمال، كما فعل سياد بري وقبيلته، ولم يفارق هذا التصور أي قبيلة في الصومال خاصة القبائل الكبرى، وأيضاً هناك أسباب سياسية كثيرة للحرب الأهلية في الصومال تناولها كتَّاب كثيرون سواء أكانت أسباباً سياسية داخلية أم إقليمية أم دولية وهي مسؤولة أيضاً عن استمرار الحرب حتى الآن، أضف إلى ذلك الأطماع الكثيرة التي تغري الكثير من زعماء الفصائل الصومالية الذين يقدمون دائماً مصالحهم الخاصة على المصالح العامة للشعب الصومالي، كذلك الحماقات **والسياسات الخرقاء** التي اتبعها النظام المدني عند الاستقلال، وبعده النظام العسكري **حيث لم يقوما بتوزيع الثروات بطريقة عادلة**، كما أنهما لم يوفرا العدالة الاجتماعية بمفهومها الشامل بسبب الفساد المنتشر فيهما، وكذلك إلهابهما للروح القبلية لمصلحتهما وضرب القبائل الصومالية لمصلحة تثبيت الحكم لصالحهما، وقد دمرت الحرب في الصومال البنية التحية الأساسية للدولة وللحياة وقد نتج من ذلك مشكلة أساسية وهي عدم وجود حكومة مركزية في البلاد، مما أباح كل شيء للنهب والقتل بدون عقاب، وعاد بالبلاد إلى القرون الوسطى، ويعلم الله كيف تبنى من جديد!! كذلك أدت هذه الحروب إلى كوارث، منها المجاعات التي انتشرت

بطريقة رهيبة قبل تدخل القوات الدولية وأهلكت نصف مليون مواطن صومالي، وكذلك هروب المثقفين والمتعلمين للخارج ولا نعلم إن كانوا سوف يرجعون مرة أخرى بعد أن حصلوا على جنسيات أخرى أم لا وندعو الله أن يصلح بين الصوماليين.

(ب) الاختلافات الحزبية في الصومال

من الصعب إطلاق لفظ أحزاب سياسية بالنسبة للأحزاب العديدة الموجودة في الساحة الصومالية، بل من الأفضل أن نطلق عليها مليشيات وفصائل متنازعة حيث لا يوجد في الصومال فصيل واحد عنده برنامج سياسي جاهز للتطبيق ويجمع مصالح الشعب الصومالي، وحيث إن كل فصيل من هذه الفصائل لا يمثل إلا وجه القبيلة التي ينتمي إليها، ويمثل وجهة نظرها في المحافل الصومالية، وكانت هذه الفصائل أثناء خروج سياد بري قليلة العدد تختفي وراء شعارات سياسية انكشفت فيما بعد، وبعد خروج الرئيس السابق ظهرت بأنها قبلية بحتة ولكن كانت الفصائل قليلة حيث كان عددها أربعة فصائل فقط كان من الممكن أن تجلس معاً وتبحث مستقبل الشعب الصومالي بعد سياد بري ولكن هذا لم يحدث؛ لأنه لم يكن لديها برنامج سوى إسقاط نظام سياد بري، حيث أن هذه الفصائل تزيد الآن عن 28 فصيلاً بعد انقسام الفصيل الواحد إلى أكثر من فصيلين ووجدت فصائل جديدة تمثل هي الأخرى القبائل الصغيرة وسوف أذكر بعض أسماء هذه الفصائل:

الجبهة الديمقراطية لإنقاذ الصومال[1] (S. S. D. F)

وكانت هذه الجبهة أول جبهة تأسست لمواجهة حكم سياد بري عام 1979 إثر فشل انقلاب قام به السيد/ عبد الله يوسف ورفاقه وتمثل هذه الجبهة قبيلة المجيرتين وكان مقرها السابق أديس أبابا رغم العداوة التي كانت بين الصومال

(1) الحرب الأهلية في الصومال رسالة ماجستير ص 179.

وإثيوبيا في ذلك الوقت وشنت هجمات عدة على الحكم السابق عام 1982 ولكنها تضاءلت فيما بعد.

الحركة الوطنية الصومالية (S. N. M)

وكانت تمثل شمال الصومال خاصة قبائل الاستحاق وقد تم تأسيسها في لندن وكانت تهدف أيضاً إلى إسقاط حكومة سياد بري ورفع الظلم عن الشماليين ولكن بعد أن بدأت عملياتها العسكرية تعامل معها النظام السابق بعنف شديد ودمر 70% من مدينة هرجيسا عاصمتها، وهرب مئات الآلاف من المواطنين إلى إثيوبيا وهي التي أعلنت استقلال شمال الصومال عن الصومال فيما بعد رغم أنه لم يكن ذلك في برنامجها السابق.

المؤتمر الصومالي الموحد (U. S. C)[1]

وهو الذي يمثل قبائل الهوية وتم تأسيسه في روما بإيطاليا عام 1988 وجعل مقره أديس أبابا بإثيوبيا عام 1989 بعد أن ترأسه الجنرال عيديد، وكان هدفه أيضاً إسقاط حكم سياد بري ورفع الظلم عن قبيلة الهوية وهو الحزب الذي يقول الصوماليون إنه المسؤول الأول عن الحرب الأهلية في الصومال وبدأ عملياته العسكرية في وسط الصومال حتى سيطرت مليشياته على العاصمة مقديشو وأخرجوا الرئيس السابق من العاصمة ثم انقسم الآن إلى أربعة فروع كل فرع له رئيسه المستقل وتتشابك الآن أطرافه في مقديشو.

الحركة القومية الصومالية (S. P. M)

وقد تم تأسيسها في مقديشو عام 1988 وهي الحركة التي تمثل قبيلة الأوجادين، وكان أيضاً هدفها المعلن إسقاط نظام سياد بري سياسياً وعسكرياً ودخلت حروباً مع جيش سياد بري في جنوب الصومال وانقسمت الآن هي الأخرى إلى فصيلين يتنافسان على مدينة كسمايو والأقاليم المجاورة.

---

(1) الحرب الأهلية في الصومال رسالة ماجستير مرجع سابق ص 190.

الاتحاد الإسلامي الصومالي

ويغلب عليه الطابع السياسي الفقهي المتشدد نسبياً ويقول قادته بأن هدفهم إقامة شرع الله في الصومال[1] وجمع كلمة الشعب الجريح من خلال مشاريع تربوية وتعليمية، ويقال بأن هذا التنظيم هو الذي قام بمعظم العمليات العسكرية الليلية ضد المواقع الأمريكية كما قامت بينه وبين بعض القبائل مواجهات شديدة في عام 1995.

وقد عقدت مؤتمرات عديدة للتوفيق بين الصوماليين أو بالأحرى الفصائل الصومالية كان أولها في چيبوتي في شهر يونيو عام 1991 وآخرها في القاهرة في يناير عام 1998، ولكن كل هذه المؤتمرات فشلت لأنه لا توجد لدى زعماء الفصائل الرغبة في حل الأزمة الصومالية حيث يتعهدون بتنفيذ الاتفاقيات ثم لا ينفذون ولو نقطة واحدة، كما أن ولاءهم لشيوخ القبائل فإذا لم يقروا الإتفاقية ضربوا بها عرض الحائط دون أن يتشاوروا في هذا مع الزعماء السياسيين، وبالتالي فعلى الدول التي تقيم مؤتمرات المصالحة الصومالية أن تنظر بعين الاعتبار إلى هؤلاء الشيوخ الذين يستطيعون اتخاذ قرارات ملزمة وكذلك إلى الشباب والمثقفين حتى لا يذهب جهدها هباءً.

الجمعيات والمنظمات الإسلامية التي تتولى الدعوة والإغاثة في الصومال

منظمات محلية

من الصعب في الوقت الحالي عمل حصر شامل للمنظمات الإسلامية المحلية التي تقوم بالدعوة والإغاثة داخل الصومال حيث إن غالبيتها تعمل في نطاق محافظة واحدة ولا تنتقل إلى المحافظات الأخرى إلا نادراً إلا أنه توجد بعض المنظمات والهيئات البارزة التي يقوم بعضها بالدعوة وبعضها بالإغاثة ومن ضمنها:

---

(1) المجتمع الإسلامي المعاصر، د. جمال عبد الهادي ص 104.

اللجنة الإسلامية الصومالية للإغاثة

وهذه اللجنة مقرها السعودية وتقوم بأعمال الدعوة والإغاثة معاً، ومن أهم المجالات التي تعمل بها هي مجال ترجمة الكتب الإسلامية من اللغة العربية إلى اللغة الصومالية وإرسالها إلى الصومال ليستفيد منها المسلمون وآخر أعمالها ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الصومالية وكذلك كتاب رياض الصالحين، وتقدم كتبها مجاناً أو بأسعار مخفضة جداً، كذلك تجمع التبرعات وترسلها إلى المحتاجين في الصومال.

الحركات الإسلامية

وتقوم هذه الحركات بدور الدعوة إلى الله والإغاثة وتقديم المساعدات للمحتاجين أياً كانت قبيلتهم مما ساعد على تحسين صورتهم أمام أفراد المجتمع الصومالي ومن ضمن هذه المنظمات الاتحاد الإسلامي وهو بجانب ممارسته للحياة السياسية يمارس أعمال الإغاثة والمساعدة والدعوة، كذلك الحركة الإسلامية وهي تيار (الإخوان المسلمون) في الصومال وهذه الحركة تفضل المساعدة في مجالات إغاثة الجوعى وعلاج المرضى وقضية التعليم والتعمير عن الدخول في السياسة في الوقت الحالي وتواجه هذه الحركات الحركات التنصيرية النشطة في الصومال كما صرح ممثلها بمقديشو[1] وهناك حركات عديدة تمارس نفس هذا الدور أيضاً.

الهلال الأحمر الصومالي

وتعتبر هذه الهيئة من أنشط هيئات الإغاثة الصومالية حيث تدير هذه الهيئة عدة مستشفيات كبيرة في العاصمة وفي الأقاليم كما تقدم الدعم لجميع الهيئات العاملة في مجال الصحة في الصومال وتقدم خدماتها مجاناً وبدون تفرقة في الأقاليم التي تقع فيها الكوارث ولها اتفاقيات عديدة مع منظمات إغاثة دولية عاملة في الصومال تساعدها على أداء واجبها.

---

(1) المجتمع الإسلامي المعاصر، د. جمال عبد الهادي ص 104.

جمعية الأمل

وهي جمعية عاملة في نطاق محافظات سول وسناج وتنشط في مجال التربية والتعليم حيث قامت بافتتاح عدة مدارس سابقة وإعادتها للحياة وتديرها منذ 4 سنوات بجانب خدماتها الغوثية.

المنظمات الإسلامية والعربية العاملة في مجال الدعوة والإغاثة في الصومال

غالبية المنظمات الإسلامية التي تعمل في مجال الدعوة والإغاثة في الصومال هي منظمات عربية ومن ضمن هذه المنظمات:

منظمة الدعوة الإسلامية

ومقرها الخرطوم وتعمل هذه المنظمة في الصومال منذ مدة طويلة وتمارس أنشطة مختلفة من بينها بناء المدارس التعليمية ذات النمط الإسلامي، وتزويدها بالكتب والمدرسين، كما تقوم بحفر الآبار في المناطق البعيدة عن مصادر المياه كذلك تقوم بتوزيع المساعدات الغذائية والأدوية للمحتاجين.

هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية

ومقرها السعودية وتقوم أيضاً بتقديم الإغاثة والمساعدات للاجئين الصوماليين خاصة في كينيا كما تقدم خدمات تربوية ودعوية.

رابطة العالم الإسلامي

تقدم خدمات إغاثية ومساعدات عينية في مناطق من الصومال كما تقدم مساعدات للاجئين المحتاجين.

لجنة مسلمي إفريقيا

ومقرها الكويت وهي هيئة نشطة جداً سواء في مجال الإغاثة أو الدعوة الإسلامية وتقدم مساعدات سواء في داخل الصومال أو في ملاجئ الصوماليين في الخارج.

المشكلات التي تواجه المسلمين هناك وشكواهم

الحرب الأهلية

وهي أكبر مشكلة تواجه الشعب الصومالي في تاريخه الحالي **حيث دمرت الدولة المركزية مما أوجد حالة فراغ لا يوجد من يملؤه إلا العصابات المسلحة** فكان له أثر كبير على الشعب الصومالي، كما دمرت الحرب كل ما هو صالح للحياة وأتت على الأخضر واليابس، وأدى كل ذلك إلى تهجير الكثير من مناطقهم وموت نصف مليون من الشعب الصومالي سواء بالجوع أو بالقتل.

الإرساليات التبشيرية

لم يكن اتصال المبشرين المسيحيين بالصومال قريباً بل كان اتصالاً بعيداً حيث وصل المبشرون المسيحيون قبل الاستعمار ومهدوا له وفتحوا العديد من المدارس التبشيرية قبل الاستقلال حتى تم تأميمها من قبل الحكومة العسكرية، وقل التبشير في الصومال ولكن مع بداية الحرب الأهلية وكثرة الكوارث في البلاد بدأت الهيئات التبشيرية والإرساليات تنطلق إلى الصومال سواء أكانت بطريقة مباشرة أم غير مباشرة تحت اسم هيئات إغاثية وتمارس نشاطاً مكثفاً الآن في الريف والحضر باستغلال العوز الشديد للشعب الصومالي وعدم وجود هيئات إسلامية مساوية لها في الصومال.

كثرة اليتامى

إن الحرب الأهلية أوجدت جيشاً جراراً من الأيتام، وتقوم الهيئات التنصيرية بإرسالهم إلى الخارج برغم أن بعض هؤلاء المنصرين يقيمون ملاجئ بالفعل داخل الصومال حتى لا يلفتوا نظر العالم الإسلامي إلى حقيقة أهدافهم[1].

---

(1) المجتمع الإسلامي المعاصر، مرجع سابق ص 105.

الفقر والجوع والجهل

وكانت هذه حرب أخرى على الشعب الصومالي المسلم تضاف إلى الحروب الأهلية، وقد انتشر الجوع في الصومال بطريقة لا مثيل لها، مات على إثرها ما لا يقل عن نصف مليون مواطن صومالي غالبيتهم من الأطفال والنساء والشيوخ خاصة في جنوب الصومال حتى سميت بعض المدن «مدينة الموت» حيث يموت فيها في اليوم الواحد 300 شخص ولم يحرك ذلك منظمة الأمم المتحدة حيث أنفقت كل ما عندها على القوات الدولية والأسلحة بدلاً من إنقاذ المواطنين من الموت. فقد أعلن «ماسون» مساعد الأمين العام للأمم المتحدة للشؤون الإنسانية عن أسباب استقالته «**إن كل 9 دولارات تنفقها الهيئة الدولية على الأسلحة والعمليات العسكرية يقابلها دولار واحد ينفق على الأحوال المعيشية في الصومال**» وما زال الجوع والفقر يحصدان الكثير من المواطنين خاصة عندما حدثت الفيضانات الكثيرة في أواخر عام 1997 وعند حصاد المحاصيل.

الهجرة الكبيرة للخارج

قبل أن تبدأ الحرب في الصومال بدأت العقول المتعلمة تهاجر من الوطن وعندما بدأت الحرب فعلاً هاجرت أعداد رهيبة من المتعلمين والمثقفين وأصحاب الشهادات العليا من الصومال، كذلك الأذكياء وكثير من شباب الصومال حيث فقدت الصومال ثروة هائلة، كانت تبنيها من مدة طويلة ولكنها تركتها عند الحاجة مما أوجد أناساً لا يعرفون إلا الحرب والسلاح والنهب وآخرين مستفيدين من الوضع الحالي - وهؤلاء مشكلة الصومال الحالية أيضاً. والمهاجرون الصوماليون موزعون على الدول الأوروبية وأمريكا وكندا واستراليا وكثير منهم حصل على جنسيات هذه الدول مما يشير إلى عدم رجوعهم إلى الصومال قريباً.

نهب الثروات الوطنية

تهدد الثروات الطبيعية للشعب الصومالي الغارات التي تقوم بها دول أجنبية وشركات أجنبية على سواحلها وداخل البلاد أحياناً دون علم الصوماليين، فهناك سرقة كبيرة للثروة السمكية في الصومال حيث تمارس شركات كبيرة الصيد على السواحل الصومالية دون الحصول على رخصة من أي جهة صومالية، وتقتل من يحاول إمساكها وقد زادت هذه الحالات، مما جعل الصوماليين يستنكرون حتى مرور السفن التجارية عبر سواحلهم، كما نشرت أنباء تفيد بأن أمريكا قامت بسرقة كميات هائلة من اليورانيوم الصومالي وذلك قبل رحيلها من الصومال، فقد ذكرت الأنباء أن أمريكا قامت بسرقة جبل اليورانيوم بمنطقة «بور» جنوب الصومال بعد أن أوهمت السكان بضرورة إزالة الجبل لإقامة حديقة مكانه وذكرت الأنباء أن ما سرقته أمريكا قد بلغ أكثر من خمسة آلاف طن من أكسيد اليورانيوم[1].

شكاوى الصوماليين من العالم الإسلامي والعربي

يرى الكثير من الصوماليين أن العالم الإسلامي والعربي لم يقم حتى الآن بالدور المطلوب منه لإيقاف الحرب في الصومال فما زال يقوم بالدور الثانوي لتأييد المبادرات الصادرة عن الدول الأخرى حيث لم يقدم بعد أي مبادرة سلمية لحل الأزمة الصومالية **باستثناء جمهورية مصر العربية** التي جاهدت لإخماد الحرب وعقدت مؤتمراً موسعاً حضره معظم قادة الفصائل الصومالية ولكن لم تنفذ بعد نتائجه، ويرى الصوماليون أن العالم الإسلامي لا يجب أن يترك لمصر وحدها حل هذه الأزمة المعقدة فكان عليهم أن يساعدوا جمهورية مصر العربية بمبادراتها لا أن يقفوا موقف التأييد فقط كما تعودوا. كذلك فإن العالم الإسلامي والعربي لم يقم حتى الآن بالدور المنتظر منه لإغاثة الشعب الصومالي العربي

(1) المجتمع الإسلامي المعاصر، مرجع سابق ص 105.

الإسلامي فتعتبر المساعدات والإغاثات المرسلة من الدول الإسلامية والعربية أقل بكثير مما يرسل من الدول الأخرى وهذه بطبيعة الحال شكوى محل تقدير حيث صرح مندوب من جامعة الدول العربية أنهم أنفقوا في الصومال حوالي 300 ألف دولار أمريكي تنقسم ما بين مساعدات ومصاريف وفود زارت الصومال، في حين **أن هيئة خيرية بريطانية وحدها أنفقت خلال سنة واحدة مليون دولار مساعدات على الصومال وحدها**.

كذلك يشتكي الكثير من الصوماليين من بعض الدول العربية خاصة السعودية والإمارات العربية المتحدة لرفضهما استيراد اللحوم الصومالية إثر انتشار شائعة كاذبة بانتشار مرض «إبولا» بين المواشي الصومالية وهذا ما كذبته منظمة الصحة العالمية بعد إرسالها العديد من الخبراء إلى الصومال لتقصي الحقيقة. **وما زالت هذه الدول ترفض المواشي الصومالية دون سبب**، في حين كان من الواجب أن تعطي الاقتصاد الصومالي استثناء لحالته المعروفة للجميع الأولوية، **وكان العكس من الدول الأوروبية حيث خفضت الضرائب جداً عن الموز الصومالي** المصدر من الصومال بسبب الظروف الصعبة التي تمر بها البلاد. بالإضافة إلى أن الدول الإسلامية والعربية لم تعط الطلبة الصوماليين أي استثناء بسبب هذه الحروب، ومنحت دولاً أخرى تمر بنفس ظروف الصومال مثل هذه الاستثناءات والشكاوى عديدة ولا يمكن حصرها.

الإسلام ومستقبل الدولة في إثيوبيا

د. محمود أبو العينين
أستاذ العلوم السياسية المساعد
معهد البحوث والدراسات الإفريقية
جامعة القاهرة

تعتبر إثيوبيا إحدى الدول الإفريقية المهمة لاعتبارات كثيرة، منها مساحتها التي تزيد على المليون كيلو متر مربع (1,16 مليون كم^2)، وعدد سكانها الذين يناهزون نحو 50 مليون نسمة، فضلاً عن ذلك مكانتها الإفريقية التي اكتسبتها بفضل عوامل تاريخيه وبفضل علاقاتها المميزة بالدول الكبرى الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة، فإثيوبيا كانت دولة مستقلة ولم تتعرض ـ شأن غيرها من دول القارة ـ للاستعمار الأوروبي، حيث لم تتعرض لاحتلال أجنبي سوى في بضع سنوات (1936 ـ 1941) حيث وقعت تحت الاحتلال الإيطالي وحررتها القوات البريطانية أثناء الحرب العالمية الثانية، وأسهمت شخصية الإمبراطور الراحل «هيلاسلاسي» في دعم مكانة إثيوبيا إفريقياً ودولياً، مما مكنها من أن تكون مقراً للجنة الاقتصادية الإفريقية (1958)، ومقراً لمنظمة الوحدة الإفريقية (1963)، وأسهمت العلاقات الخاصة بين الحكم الإثيوبي والدول الغربية في دعم والحفاظ على وحدة الدولة الإمبراطورية، سواء في ظل حكم هيلاسلاسي المدعوم أمريكياً، أو في ظل حكم مانجستو هيلا ماريام المدعوم سوفْييتياً، لكن تجدر الإشارة إلى أن هذه المكانة بدأت تتأثر نسبياً في السنوات الأخيرة، خاصة بعد انهيار الحكم الإمبراطوري وممارسات الحكم الماركسي، وأخيراً استقلال إريتريا بعد حرب طويلة استمرت لنحو ثلاثين عاماً.

ومن المنظور الإسلامي، تعد إثيوبيا حالة مثيرة للجدل، خاصة من حيث

هويتها الدينية، والتي طالما أدرجت ضمن الدول المسيحية، رغم أن الحقائق السكانية تشير إلى أن نسبة المسلمين بها تضعها في مكانة الدول الإسلامية، ومن هنا تثور تساؤلات كثيرة، أولها يدور حول المسلمين في إثيوبيا، وخاصة من خلال الخبرة التاريخية، وثانيها حول أوضاع المسلمين ودورهم في الحياة السياسية الإثيوبية، وثالثها يدور حول الوزن السياسي للمسلمين ومستقبل الدولة الإثيوبية وما إذا كان تطور الأوضاع على النحو القائم حالياً يمثل مصلحة للمسلمين أم يسير في إتجاه عكس ذلك.

تلك هي المحاور الثلاثة التي يدور حولها البحث في هذه الورقة، وسوف نعالجها على النحو التالي:

أولاً: المسلمون في إطار الخبرة التاريخية للدولة الإثيوبية

دخل الإسلام الأراضي الإثيوبية، بعد الديانة اليهودية والمسيحية، ذلك شأن دول المنطقة العربية عموماً. وفي هذا السياق يشار إلى ثلاثة عوامل كانت من أبرز العوامل التي أسهمت في ربط إثيوبيا بسائر أقاليم المنطقة العربية الإسلامية، وهي:

1 - العامل الجغرافي:

فإثيوبيا تتداخل جغرافيا مع العالم العربي، ورغم كونها دولة من دول شرق إفريقيا، إلا أنها تمثل منطقة حدية بين الإقليم العربي وإفريقيا. وإذا نظرنا إلى إثيوبيا (الدولة الحبيسة الآن) فإنها تتصل بحدود خمس وحدات أو «5» دول، منها ثلاث دول عربية هي: السودان (تصل حدودها مع إثيوبيا نحن 2300 كم)، والصومال (1600 كم)، وچيبوتي (337 كم)، كما ترتبط بحدود مع دولتين إفريقيتين، هما: إريتريا (912 كم)، وكينيا (780 كم)[1].

(1) د. محمود أبو العينين، السياسة الخارجية الإثيوبية تجاه دول حوض النيل والقرن =

ومعنى هذا، أن إثيوبيا (الحالية) تنفتح بأطول حدود مع دول عربية إسلامية بنسبة تصل إلى 65% من الطول الإجمالي لحدودها، والباقي مع دول إفريقية[1] وإذا تأملنا نفس الفكر قبل استقلال إريتريا، فلنا أن نتصور انفتاح الدولة الإمبراطورية الإثيوبية على مناطق عربية إسلامية من جميع الجهات، فيما عدا دولة واحدة وهي كينيا، ومن ثم لنا أن نتخيل مدى التأثير الذي كان يحيط بالدولة الإثيوبية من قبل الإسلام والثقافة العربية من كل الجهات، فيما عدا الجزء الكيني.

2 ـ العوامل العرقية والثقافية:

فالجماعات والشعوب الإثيوبية ترتبط وتختلط عرقياً بشعوب المنطقة التي تضرب، سواء في شبه الجزيرة العربية أو شمال شرق إفريقيا (المسلمة) فالإثيوبيون الحاليون يعدون من أقدم شعوب منطقة القرن الإفريقي، حيث من المرجح أن أصولهم الأولى ترجع إلى الجنس «الحامي النيلوتي»، وقد اختلطوا بجماعات وقبائل من جنوب شبه الجزيرة العربية، وبصفة خاصة الجعزيين والحميريين وغيرهم، وكان من بين نتائج هذا الاختلاط تكوين «مملكة اكسوم» القديمة، التي استمرت نحو سبعة قرون ونيف بسكانها الساميين والحاميين، وبلغتها الجعزية (وقد بدأت المملكة في التحلل السياسي ابتداء من القرن السابع). وكان موقع المملكة المشار إليها، ومركزها ـ تقريباً ـ يتركز في أقصى شمال الهضبة الإثيوبية في المكان الذي تسكنه الآن جماعة التجراي الإثيوبية والتجرنيين الإريتريين[2].

= الإفريقي، في أكاديمية ناصر العسكرية العليا ـ مركز الدراسات الاستراتيجية **سياسات القوى الفاعلة في إفريقيا**، ما زالت الدراسة تحت الطبع.

(1) المرجع السابق.

(2) محمود محمد إبراهيم أبو العينين **حق تقرير المصير مع دراسة مقارنة لقضيتي إريتريا والصحراء الغربية**، رسالة دكتوراه، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، 1987، ص 312 وما بعدها.

ومن الناحية الثقافية والحضارية، يشار هنا إلى الأثر الثقافي والحضاري الذي خلفته اكسوم في القبائل والجماعات المختلفة التي شكلت المملكة القديمة (أكسوم) أو تلك التي بدأت في تأسيس مراكز سياسية وحضارية جديدة فيما بعد التحلل السياسي لأكسوم. وربما يكون من المهم هنا أن نشير إلى الأثر الثقافي لأكسوم على الممالك الحبشية فيما بعد، وبصفة خاصة اللغة الجعزية، حيث تركت هذه اللغة بصمات كبيرة على اللغات الحية المتداولة إلى الآن، بما فيها التجرية والتجرينية، بل والأمهرية، وكلها لغات برزت بعد أكسوم، وتصنفها الدراسات العلمية للغات السامية الإثيوبية باعتبارها (أي التجرية والتجرينية) أقرب اللغات إلى الجعزية القديمة، تليها اللغة الأمهرية التي تعد من اللغات السامية الشمالية التي تحركت جنوباً[1].

ومن بين الدلائل التي تشير إلى الارتباط العرقي والثقافي الإثيوبي بسكان المنطقة العربية، الاسم نفسه الذي أطلق على إثيوبيا منذ أكسوم، وهي «الحبشة» فالحبشة تسمية أطلقها العرب على شعوب المنطقة (منذ نحو ألفي عام تقريباً)، وتحمل مدلولاً عرقياً، إذ تشير إلى ذلك «الخليط» أو «الأجناس المختلطة»، التي تسكن البر الغربي للبحر الأحمر. والمسمى ذاته يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقبائل العربية التي هاجرت من جنوب الجزيرة العربية إلى هذه المناطق، وخاصة «قبيلة حبشات»، وكان ذلك بعد الجعزيين والحميريين. وقد تناولت الكتابات الغربية واستخدمت مرادف نفس الاسم، وهو (Abyssinid)[2].

(1) انظر في هذا الصدد:

Ropert Hertzron and Marvin L. Bender, The Ethio - Semetic Languages, in Marvin L Bender at als (eds) Language in Ethiopia (Oxford: Oxford University press, 1976), PP 26 - 29.

وانظر كذلك:

Dr. Fawzi Mikawy, «Further Notes on the Aksomite History» African Studies Review (Cairo University - the Institute of African Research & Studies). Vol. 1, 1978, PP. 74 - 25.

(2) انظر في العلاقة بين الحبشة والعرب: =

وهكذا، فإن شعوب إثيوبيا، وخاصة في المناطق الشمالية، حيث التيجراي والأمهرا، كانت أكثر شعوب المنطقة اختلاطاً بالعناصر السامية المهاجرة من جنوب الجزيرة العربية، كما كانت أكثر انصهاراً مع الثقافات الوافدة التي كانت تمثل حضارة أكثر تقدماً من حضارة الشعوب المحلية الحامية (أو الكوشية) أو الشعوب الزنجية الأخرى التي تتكون منها إثيوبيا. وغالباً ما كانت الأسر الملكية (سواء ممن ينتمون إلى تيجراي أو أمهرا) تعتبر نفسها عناصر سامية أو أرفع مكاناً من الآخرين من رعاياها الأحباش، بصرف النظر عن كونهم مسيحيين أو مسلمين.

الأديان في إثيوبيا وانتشار الإسلام

ربما كانت الأديان السماوية، بما فيها الإسلام، من أبرز العوامل التي ربطت التاريخ الإثيوبي بتاريخ المنطقة العربية، والواقع أن إثيوبيا لم تكن استثناءً من المجال الحيوي لانتشار الأديان في المنطقة. وقد لعب الدين فيها دوراً مهماً للغاية، سواء على مستوى المجتمع والحياة الاجتماعية، أو على مستوى الحياة السياسية الداخلية، هذا إضافة لعلاقات إثيوبيا بدول المنطقة والدول الأخرى ذات الأهمية والتأثير والنفوذ.

فالدين اليهودي دخل هذه البلاد من طرق مختلفة، ولكنه لم يتعمق فيها، بدليل أنه لم يتبق من اليهود في إثيوبيا سوى جماعة قليلة العدد للغاية (60 ألفاً)، كما أن المعنى المحلي لهذه الجماعة (الفلاشا) ويعني الغرباء لدليل آخر على عدم تجذر الدين في الحياة الإثيوبية[1].

Sir E. A. Wallis Budge. A History of Ethiopia Nubia & Abyssinia Vol I (London: Methuen & Co. LTD, 1928), PP 121 - 122. =

وأيضاً:

A. K. Jeruine, «On the Identity of the Habeshat in the South Arabian Inscriptions», Journal of Semetic Studies, No. 10, 1965, p 195.

(1) فتحي غيث، **الإسلام والحبشة عبر التاريخ** (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، =

ومع ذلك، فقد كان لليهودية أثرها في الحياة السياسية الإثيوبية، تمثل هذا الأثر في العمل «الأسطوري» المسمى «بسجل الملوك» أو «مجد الملوك» (Kibre Negest) أو (Kebra Negast) والذي يمثل قصة العلاقة بين ملكة سبأ والملك سليمان عموده الفقري. ففي هذا العمل الأدبي تم إسناد سلالة الأسرة الحاكمة إلى «مينليك الأول»، ثمرة الزواج بين سليمان وملكة سبأ (وهي هنا ليست بلقيس وإنما ماكيدا الحبشية الإريترية) حوالي ألف قبل الميلاد. هذه الرواية الأسطورة، وإن كانت مشوشة من الناحية التاريخية، إلا أنها أسهمت في بيان أثر الارتباط الديني بين هذه البلاد ومركز الأحداث الدينية في المنطقة من ناحية، وإلى فخر الإثيوبيين التاريخي بالهوية الإثيوبية وتعزيز مصدر الشرعية للأسر (السليمانية) الحاكمة، خاصة بعد اعتناقه المسيحية منذ القرن الرابع للميلاد من ناحية أخرى(1).

ومنذ أن دخلت المسيحية إلى الحبشة ابتداءً من القرن الرابع الميلادي على عهد الملك عيزانا أو (أزانا)، حيث هناك روايات مختلفة في هذا الصدد(2)، منذ هذا التاريخ بدأ الارتباط بين شؤون المسيحيين في الحبشة وبين الكنيسة الأرثوذكسية القبطية في مصر، باعتبارها راعية شؤون المسيحيين. لكن مع هذا، كان يتم الاتصال بين ملوك الحبشة وبعض القوى الأوروبية المسيحية من حين لآخر، منذ أيام الدولة البيزنطية الشرقية (524م) وحتى القوى الأوروبية الحديثة أيام حركة الكشوف الجغرافية والموجة الاستعمارية الأوروبية، وذلك بغرض حماية المسيحيين مِّن اليهود، ثم من المسلمين بعد ذلك(3). في ظل هذه الأوضاع الجديدة صارت إثيوبيا تعرف بأنها دولة مسيحية.

= 1994)، ص ص 31 ـ 38، وأيضاً: د. زاهر رياض **تاريخ إثيوبيا** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 1966)، ص 26 وما بعدها.

(1) د. محمود أبو العينين، التعددية العرقية ومستقبل الدولة الإثيوبية، **مجلة الدراسات الإفريقية**، العدد الخاص 1994، ص 53 وما بعدها.

(2) انظر بعض هذه الروايات في: د. زاهر رياض، م س ذ، ص 40 وما بعدها. وكذلك فتحي غيث، ص 38 وما بعدها.

(3) د. زاهر رياض. م س ذ، ص ص 47 ـ 48.

انتشار الإسلام في إثيوبيا

دخل الإسلام البلاد الإثيوبية تدريجياً، ولم يدخلها في الموجات الأولى للفتوحات، ربما لأن المسلمين قد ركزوا على كسر شوكة الإمبراطوريتين، الفارسية والرومانية، لذلك فقد اهتموا بمصر أولاً لهذا الاعتبار ولأهميتها، أو كذلك للمكانة الخاصة التي أولاها المسلمون الأوائل لنصارى الحبشة بسبب ترحيبهم بالمسلمين في الهجرات الأولى أو ربما لكلا السببين.

وبوجه عام فقد ترافق دخول الإسلام، من الساحل، مع هجوم قبائل البيچا من الشمال (مملكة النوبة ووادي النيل)، الأمر الذي أسهم في القضاء على مملكة أكسوم حوالي منتصف القرن الثامن الميلادي، وبفضل ذلك ازدهرت سلطات وممالك ساحلية وداخلية. (مملكة عدل، سلطنة أوسا، زغاوة، لاليبيلا).

وكانت السلطنات والممالك الإسلامية التي نشأت بعد انهيار أكسوم وحتى قيام الأسرة السليمانية في القرن 13 مستقلة عن أي نفوذ حبشي وتحكمها ارستقراطيات عربية (مثل أوفات، عدل، فطحار، دمارو، مالي، دارة، هدية، شوا. . إلخ) غير أن الصراع بدأ يدور في فترات لاحقة بين نصارى الحبشة وبين الممالك والسلطنات الإسلامية في الساحل، وكذلك مع مسلمي الجالّلا (أو الأورومو) الذين انتشر بينهم الإسلام، وقد ازداد الصراع بين الجانبين في العهد التركي، ابتداء من القرن السادس عشر، حيث انتصر الأحباش على ممالك عدل وزيلع في عهد لبنادنقل، ثم تمكن الإمام أحمد بن إبراهيم جران أمير عدل وهرر من الانتصار على الأحباش، ثم انقلب الوضع مرة أخرى في عهد (قلادريوس) والذي استطاع بمعاونة البرتغاليين من استرداد الوضع السابق، إلى أن دخل الأتراك في إطار حملة أزدمر باشا 1557 وتمكنوا من السيطرة على مناطق واسعة من إريتريا الحالية، ثم عقدوا صلحاً مع نجاشي الحبشة استمر لنحو ثلاثة قرون، وحل المصريون محلهم في إقليم الساحل الإريتري في مطلع القرن التاسع عشر[1].

(1) حول دخول الإسلام إلى الحبشة، ثم المعارك التي دارت بين الجانبين في الفترات =

وفي عهد مينليك الثاني (1865 ـ 1913) مؤسس الدولة الإثيوبية الحديثة، توسعت إثيوبيا على عهده في المناطق المجاورة، وفي جميع الأنحاء، خاصة في الجنوب والجنوب الغربي. وقد جاء التوسع الإثيوبي في ظل أوج فترة التكالب الاستعماري الأوروبي على المنطقة ومع ذلك حافظت الدول الاستعمارية على إثيوبيا كدولة مستقلة بحكم الروابط الخاصة التي تربط هذه الدول بدولة إفريقية مسيحية، ولم تخترق هذه القاعدة إلا في بضع سنين (36 ـ 41) حينما غزت إيطاليا الأراضي الإثيوبية في عهد موسيليني، وكان للقوى الأوروبية دور كبير ـ أيضاً ـ في تحريرها من ذلك الاحتلال(1).

ومع ما يلاحظ من تطورات صراعية بين المسلمين والمسيحيين في داخل إثيوبيا وحولها في القرون المتأخرة، لكن تظل هناك ملاحظة رئيسية تتمثل في تلك الخصوصية التي تميز علاقة المسلمين بنصارى الحبشة، والتي تستمد من العلاقة

= المختلفة، انظر المراجع الآتية: د. رجب محمد عبد الحليم، **العلاقات السياسية بين مسلمي الزيلع ونصارى الحبشة في العصور الوسطى** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1985)، ص ص 31 ـ 36، وأيضاً لنفس المؤلف: موقف الحبشة من ممالك الزيلع الإسلامية في العصور الوسطى، في أعمال الندوة الدولية للقرن الإفريقي ـ الجزء الثاني وندوة نظمها معهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة في الفترة، من 1 ـ 7 يناير 1985 (القاهرة: معهد البحوث والدراسات الإفريقية 1987) ص ص 635 ـ 662.

John S. Trimingham, Islam in Ethiopia (London: Oxford University press, 1952 P. 47 & P. 143.

وكذلك د. زاهر رياض، **الإسلام في إثيوبيا في العصور الوسطى، مع الاهتمام بوجه خاص بعلاقة المسلمين بالمسيحيين** (القاهرة 1962) ص 49 وما بعدها، وحول العلاقة بين إرتيريا وإثيوبيا ومنذ انتشار الإسلام، انظر: د. محمود محمد إبراهيم أبو العينين، **حق تقرير المصير مع دراسة مقارنة لقضيتي إريتريا والصحراء الغربية** م س ذ، ص 318 وما بعدها.

(1) حول توسع حدود الدولة الإثيوبية، والمناطق التي ضمها مينليك الثاني في هذه الفترة (27 منطقة بما عليها من جماعات مختلفة) انظر: أحمد برخت ماح، **وثائق عن: الصومال، الحبشة، إريتريا** (القاهرة: شركة الطوبجي للطباعة والنشر، بدون) ص ص 535 ـ 538.

الطيبة التي ربطت بين المسلمين الأوائل في فجر الدعوة الإسلامية وبين الأحباش، وكان أساسها:

1 ـ هجرة المسلمين الأوائل في فجر الدعوة الإسلامية إلى أرض الحبشة، حيث كانت هي المكان الذي اختاره رسول الله ﷺ ليكون ملاذاً للمسلمين عام 615 ميلادية، أي بعد بداية الدعوة الإسلامية بنحو 5 سنوات، حيث قال ﷺ لأصحابه «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه». ورغم أن ثمة روايات تاريخية مختلفة حول اسم الملك المعني في هذا التوجيه المقدس، فإن الراجح أنه «أصحمة»[1].

2 ـ الوصية التي أوصى بها رسول الله ﷺ المسلمين في معاملة أهل الحبشة، حيث جاء في الحديث الشريف «اتركوا الأحباش ما تركوكم»[2] وبناءً عليه فقد كان هذا الحديث هو القاعدة التي بنى عليها الخلفاء الراشدون موقفهم من الحبشة، فلم يعتبروها أرض جهاد، إلا إذا أتى أهلها بما يكرهه المسلمون، وهذا ما حدث عندما حدثت حالات من القنص ضد المسلمين أيام الخليفة عمر بن الخطاب، فقامت حملة لتأديبهم. كما ذهبت حملة أخرى لنفس الأسباب حينما تفاقم تهديد القراصنة الأحباش في الجزر الإريترية (الحالية) للمسلمين، فقامت حملة عام 83هـ واستولت على جزر وصلك، وجعلتها مركزاً حربياً على الساحل الغربي للبحر الأحمر، ومنها انتشر الإسلام على الساحل الإفريقي وإلى الداخل[3].

(1) د. زاهر رياض، **تاريخ إثيوبيا**، م س ذ، ص 55.

(2) (الحديث في الجزء الثاني من السيرة الحلبية)، انظر: فتحي غيث، ص 60، وكذلك د. رجب محمد عبد الحليم، **العلاقات السياسية بين مسلمي الزيلع...**، م س ذ، ص 65.

(3) فتحي غيث، م س ذ، ص60.

ثانياً: أوضاع المسلمين ودورهم في الحياة السياسية الإثيوبية

تحددت أوضاع المسلمين في إثيوبيا، ومن ثم دورهم في الحياة السياسية الداخلية بناءً على عدة اعتبارات، **أهمها**: الوزن العددي الذي يثير جدلاً، خاصة على ضوء التقديرات غير الدقيقة للسكان عموماً في إثيوبيا، كما أن طبيعة السلطة الحاكمة في العاصمة من حيث هويتها العرقية وتحيزاتها الدينية قد أسهمت في تحديد أوضاع المسلمين وتقليص وزنهم السياسي، هذا إضافة إلى أن ضعف حالة المسلمين وتشتتهم بعيداً عن المركز الجغرافي لإقليم الدولة قد عمق من حالة تهميش الوزن السياسي للجماعة الإسلامية الإثيوبية. وفيما يلي شرح لهذه الاعتبارات التي حكمت أوضاع المسلمين ودورهم في الحياة السياسية الإثيوبية:

1 ـ الوزن العددي للمسلمين في إثيوبيا

ثمة غموض كبير يلف مسألة الأرقام والإحصاءات، سواء فيما يتعلق بالإحصاءات السكانية بصفة عامة أو بالتوزيعات العرقية والدينية للسكان، الأمر الذي يجعل من تحديد الوزن العددي للمسلمين في إثيوبيا مسألة صعبة، ومن ثم يتيح فرصة للجماعات المتميزة وكذلك الحكومات للمناورة وحرية الحركة السياسية.

فسكان إثيوبيا في بداية الثمانينيات، وبالتحديد عام (1981) كانوا يبلغون 25,704,786 نسمة (بدون إريتريا)، وفقاً لنتائج المسح الديمجرافي الرسمي الذي أجرته حكومة المجلس العسكري المؤقت، وتم نشره عام 1985[(1)] وفي تقدير آخر، وفقاً لإحصاءات 1984 بلغ عدد سكان إثيوبيا نحو 42 مليون نسمة (بدون إريتريا) ووفقاً لتقديرات عام 1991 وصل عدد سكان إثيوبيا إلى رقم يدور

(1) The Brouisional Military Government of Socialist Etheopia - Office of National Committee for Central Planning - Central Statistical Office (PMGS), Report on the Resutls of the 1981 Demographic Survey, 46 statistical Bulletin (Addis Ababa: June 1985), P 107.

حول 49,9 مليون نسمة وفقاً لبعض المصادر، و53,191,127 وفقاً لبعض المصادر الأخرى[1].

وثمة مبالغة في هذه التقديرات، بحيث لا يمكن الاعتماد عليها اعتماداً دقيقاً، وربما بسبب هذا العامل، وبسبب نقص المتاح حول التوزيعات العرقية والدينية للسكان والجماعات، فإنه يمكن الاعتماد على النتائج التي أعلنتها الحكومة عن المسح الديمجرافي لعام 1981 وهو أقرب الإحصاءات إلى المعقولية، وليس إلى الدقة بالضرورة وكذلك لبعض المؤشرات الأخرى، حيث يتوزع السكان حسب أعراقهم ودينهم في إثيوبيا، بالنسبة للجماعات الرئيسية والثانوية كما هو مبين في الجدول الآتي وفقاً للنسب وليس للأرقام المطلقة:

الجماعة العرقية	نسبة عدد سكانها إلى إجمالي سكان إثيوبيا	نسبة المسلمين بها	نسبة المسيحيين
الأمهرا	%30,25	%18	%82
التيجراي	%8,5	%16	%84
الأورومو	40 - %50	%70	%20 والباقي
الصوماليون	%2	كلهم مسلمون	وثنيون
العفر	0,5 - %1	كلهم مسلمون	-

(1) انظر في مقارنة بعض هذه الأرقام كلا من:

Brian Hunter (ed), The Statesmans Year - Book 1995 Ethiopia, P. 526.

أيضاً:

Theodros S. Dagne, Ethiopia: The Struggle For Unity and Democracy, CRS Report for congress, June 20, 1992). p. 1, Africa South of the Sahara 1995 London, Europe Publications Limited (1996), P. 375 & P. 384.

وهناك جماعات أخرى إقليمية أو عرقية، كالسيدامو وجوارج وبني شنجول وشعب جامبيلا . . إلخ وكلهم جماعات يسود بينها الإسلام. وإذا كان لنا أن نخرج بنسبة تقديرية للمسلمين في إثيوبيا، فإنه يمكن القول بأن عدد المسلمين في إثيوبيا يتراوح بين 50 ـ 55% من عدد السكان الإجمالي.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الغموض الذي يحيط بعملية التعداد في ظل الحكومات السابقة قد أسهم في تعميق الفكرة الشائعة حول مسيحية الدولة، كما أن استمرار عدم وجود إحصاءات دقيقة حول التوزيع العرقي والديني للجماعات، ما زال يسهم في استمرار عدم حسم هذه المسألة، ويجعلها في أغلب الأحوال مسألة تقديرية لا يعول عليها.

2 ـ السلطة الحاكمة (بهويتها العرقية وتحيزاتها الدينية)

فالسلطة الحاكمة في حبشة العصور الوسطى أو حتى إثيوبيا الحديثة، كانت تنتمي إما إلى جماعة التيجراي أو جماعة الأمهرا. ومعلوم أن جماعة التيجراي هي التي حملت الديانة المسيحية الأرثوذكسية وأسست التقاليد المسيحية الأولى (المونوفستية). والأمهرا هم الذين واصلوا، منذ تأسيس الأسرة السليمانية في القرن الثالث عشر الميلادي، واصلوا حمل الديانة المسيحية ورعاية نفس التقاليد وسجلهم الملكي حافل وممتد، منذ تكوين مؤسس الأسرة السليمانية وحتى هيلاسلاسي (قوة الثالوث) إلى سبعينيات هذا القرن.

ولعل تركز السلطة السياسية في يد سلسلة الملوك التيجراويين والأمهريين لقرون طويلة كان عاملاً مهماً في تشكيل هوية البلاد وعقيدتها الدينية. وإذا كانت الناس على دين ملوكها، فإن استمرار إثيوبيا دولة مسيحية أرثوذكسية يصبح أمراً سهلاً ومفهوماً على ضوء هذه الحقيقة التاريخية. ثم إن الإرتباط القوي بين المؤسسة الملكية من ناحية والمؤسسة الدينية من ناحية أخرى قد عمق هذا الاتجاه وحافظ عليه، خاصة وأن السلطة الدينية المتمثلة في رجال الدين المسيحي في الأبرشيات والكنائس والتنظيم الهرمي الذي يقف على قمته المطران

(سابقاً) أو البطريرك حالياً كانت تملك نفوذاً سياسياً واقتصادياً يؤهلانها لذلك، حيث لا اعتراف بالملك إلا إذا نصبه وباركه المطران وحيث كانت الكنيسة تمتلك ثلث الأراضي الزراعية تقريباً. هذا إضافة للنفوذ الروحي على الشعب وقدرتها على تعبئته في الظروف المختلفة[1].

ولعل فاعلية هذه الرابطة بين المؤسستين، الملكية والدينية قد ظهرت بشكل واضح حين تم التنسيق لإزاحة الإمبراطور (الوحيد) الذي أعلن إسلامه، ليج ياسو (Yasso Lijj)، وهو حفيد الملك مينليك الثاني، وقد اعتلى العرش بعد وفاة جده 1913.

وحينما أعلن إسلامه، تحركت السلطة الدينية، متمثلة في مطران الحبشة بالتعاون مع القوى الأجنبية وبطريرك الأقباط في مصر والأمراء المسيحيين المعارضين، واتهموه بالخبل وسوء التصرف والتعاون مع الجهات المعادية (الأتراك) وتم خلعه وحبسه سنة 1917[2].

3 ـ ضعف حالة المسلمين وتشتتهم بعيداً عن المركز السياسي لإقليم الدولة

سادت حالة من الضعف بين المسلمين الإثيوبيين، وكان من بين أسباب هذا الضعف تشتتهم بعيداً عن المركز السياسي والجغرافي لإقليم الدولة الإثيوبية (من

---

(1) حول دور السلطة الدينية في إثيوبيا، انظر بصفة عامة:

Mordechai Abir, Ethiopia: The Era of Princes. The Challenge of Islam and The Re - Unification of Christian Empire (London: Green and Co., 1968.

وحول العلاقة بين الكنيسة القبطية المصرية والكنيسة الإثيوبية، انظر: د. شوقي الجمل، تطور العلاقة بين الكنيسة المصرية والإثيوبية وانعكاساتها على العلاقات السياسية بين الدولتين، **في أعمال الندوة الدولية للقرن الإفريقي** م س ذ، ص 667 وما بعدها، وأيضاً د. مراد كامل، العلاقات بين الكنيسة المصرية والإثيوبية **السياسة الدولية**، العدد 85، يوليو 1986.

(2) لمزيد من التفاصيل حول ليج ياسو وكيفية إشهار إسلامه وكيفة خلعه من السلطة انظر فتحي غيث، م س ذ، ص ص 253 ـ 259.

قلب الهضبة). فالمسلمون من جماعات الأورومو والصوماليون والعفر وغيرهم ينتشرون في مناطق السهول المنخفضة وأقاليم الرعي المستوية، ويتوزعون على مناطق واسعة، بينما يتركز المسيحيون الأرثوذكس في منطقة الهضبة والمناطق الجبلية المرتفعة وحول العاصمة أديس أبابا، ومن ثم استطاعوا السيطرة على المركز السياسي وقلب الدولة منذ فترة بعيدة، وتمكنوا من تكوين الشرنقة المحيطة بالأسرة الملكية، لذلك آلت لهم السلطة المركزية واتجهوا لصناعة الحرب، هذا بينما اتجه المسلمون للرعي والتجارة. غير أن الإشارة واجبة إلى أنه في فترات لاحقة زادت أهمية بعض المناطق التي يسيطر عليها المسلمون وخاصة حول طرق التجارة نحو المدن والموانئ (مصوع وعصب) ودورهم المتزايد في التجارة، مما ولد مزيداً من الصراع بين الجانبين[1].

وفضلاً عن هذا الموقع غير المواتي بالنسبة للسياسات الداخلية، شهدت مناطق المسلمين، البعيدة عن المركز، ظلماً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وتمييزاً في الخدمات الأساسية لا نظير له، مما أسهم في تكريس ضعف المسلمين إزاء القوى المتميزة، ولعدة قرون خاصة في ظل الحكم الأمهري الطويل.

فقد احتفظت الأمهرا ـ في ظل هذه الأوضاع ـ بأغلب الأراضي الزراعية الجيدة، رغم أنهم لا يزرعونها بأنفسهم، وبأغلبية رؤوس الماشية والأغنام، رغم أنهم لا يرعونها. وكان التمييز واضحاً في الخدمات الصحية والتعليمية والدينية وشؤون المحاكم والجيش والأمن وغيرها. فاللغات الأخرى (غير الأمهرية) كانت محظورة، حتى الأورومية لم يكن مسموحاً بها في المحافل الرسمية والعلمية والإعلامية، بما في ذلك المحاكم (إذ كان على الأورومي أن يتحدث في المحكمة بالأمهرية أو يؤتى له بمترجم). وفي الجيش احتفظ الأمهرا بأكبر نسبة من مناصب كبار الضباط (70%) ومن مناصب صغار الضباط (60 ـ 65%). وانتشرت الأمية والتخلف بشكل واسع بين المسلمين بصفة خاصة، بسبب عدم

(1) د. محمود أبو العينين، التعددية العرقية. . .، م س ذ، ص ص 61 ـ 62.

وجود دعم حكومي للمدارس في مناطق المسلمين على غرار الدعم الممنوح للمدارس في المناطق غير المسلمة، وكذلك بالنسبة للمساجد. لذلك لم يكن هناك من أمل للمسلمين في التعليم إلا خارج إثيوبيا، من خلال الأزهر مثلاً، وهؤلاء حينما يعودون لا يكون أمامهم سوى التعيين في وظائف دينية كالمحاكم الشرعية، ومن ثم ضعفت أحوال المسلمين وحرموا من السلطة والثروة ولم يكن أمامهم من سبيل لدخول واعتلاء السلم الإداري والحكومي، أو الاجتماعي في الدولة إلا من خلال اللغة الأمهرية والثقافة الأمهرية والدين المسيحي والتشبه بنمط حياة الأمهرا[1].

ثالثاً: الوزن السياسي للمسلمين في ظل النظام الراهن ومستقبل الدولة الإريترية

في ظل النظام الراهن الذي بدأت ملامحه الأولى تتبلور منذ مايو سنة 1991، بدأت أحوال المسلمين تتحسن نسبياً عما سبق، وبدأ ثقلهم يظهر على الساحة السياسية تدريجياً، لكن في إطر قبلية وأشكال عرقية.

وبصرف النظر عن النظام الماركسي السابق (74/ 1991)، والذي استفاد منه المسلمون بشكل غير مباشر، خاصة من خلال إجراءات وقوانين الإصلاح الزراعي وبعض التحسن في التمثيل البرلماني من خلال الجمعية البرلمانية، (الشنجو)، لكن النظام الماركسي ظل امتداداً بشكل أو آخر للنظام الإمبراطوري السابق، من حيث المركزية وسيطرة جماعة الأمهرا على الحكم والجيش خاصة بعد 1977 في ظل فترة مانجستو[2].

أما في ظل النظام الحالي، والذي أعقب نظام مانجستو، فيمكن أن نتلمس التحسن النسبي الذي أحرزته الجماعات المسلمة على صعيد الوزن السياسي

(1) المرجع السابق، ص ص 66 ـ 68.

(2) المرجع السابق، ص ص 72 ـ 73.

الداخلي، من خلال مرحلتين رئيسيتين: المرحلة الانتقالية (91/ 1994) ثم مرحلة النظام البرلماني الذي أقيم بعد صدور دستور 8 ديسمبر 94 وانتخابات أغسطس 1995.

1 ـ المسلمون في ظل المرحلة الانتقالية (91/1994)

في ظل المرحلة الانتقالية التي أعقبت وصول «الجبهة الديمقراطية الثورية لشعوب إثيوبيا» (ERRDF) للحكم في 28 مايو عام 1991، عكس تشكيل هذه الجبهة نفسه سيطرة واضحة لجماعة التيجراي ثم الأمهرا فالأورومو، ومن ثم سيطرة واضحة لصالح الكتلة المسيحية، وكذلك للتحالف الذي خاض المعارك الرئيسية ضد النظام الماركسي.

فالجبهة الديمقراطية الثورية، كانت تضم تحالفاً من عدة تنظيمات متعددة الأعراق هي:

1 ـ الجبهة الشعبية لتحرير تيجراي (TPLF) برئاسة ميليس زينادي (من التجراي).

2 ـ الحركة الديمقراطية للشعوب الإثيوبية (EPDM) بزعامة تامرات لايني (أمهرا).

3 ـ المنظمة الديمقراطية الشعبية للأورومو (OPDO) بزعامة كوما ديمسكا Demeska Kuma (أورومو).

4 ـ الحركة الثورية للضباط الديمقراطيين الإثيوبيين (EDOF) بزعامة الجنرال بيرتا كوموراما، هذا إضافة لمنظمات صغيرة أو ثانوية مثل جبهة تحرير شعب جامبيلا (GPLF) وجبهة شعب بني شنجول (BPLF)، اللتين كانتا تعملان في منطقة الحدود السودانية الإثيوبية[1].

---

(1) Theodros S. Dagne, OP. Cit., P. 10.

وأيضاً: المرجع السابق، ص ص 92 ـ 93.

ومن أهم معالم عملية التحول في المرحلة الانتقالية، أن الكتلة الرئيسية المنتصرة على النظام السابق «الجبهة الديمقراطية الثورية لشعوب إثيوبيا» دعت لمؤتمر عام حول مستقبل إثيوبيا في يونيو 1991، وضمن قائمة المدعوين لهذا المؤتمر نحو 24 حزباً وجماعة قومية ومنظمة. وكان التمثيل في هذا المؤتمر يعكس الوضع الجديد وتوازن القوى السياسية في المرحلة الانتقالية، حيث اتسعت (نسبياً) قاعدة الحوار والمشاركة، بالشكل الذي مكن مسلمي إثيوبيا من المشاركة في النظام الجديد، لكن مع بقاء الهيمنة لصالح الجماعات العرقية والكتل المسيحية.

ففي ظل المؤسسات التي اتفق عليها المؤتمر وأهمها، مجلس الممثلين وهو «برلمان مؤقت» يتكون من 81 مقعداً، وحكومة مؤقتة مدتها عامان. تم توزيع مقاعد البرلمان على النحو الآتي[1]:

* الجبهة الديمقراطية الثورية لشعوب إثيوبيا (32 مقعداً) 10 تيجراي، 10 أورومو، 10 أمهرا، الحركة الثورية للضباط مقعدان.

1 ـ جبهة تحرير شعب شنجول (مقعدان).

2 ـ جبهة تحرير شعب جامبيلا (مقعدان).

3 ـ الاتحاد الديمقراطي الإثيوبي ويمثل نبلاء الأمهرا (مقعد واحد).

4 ـ حركة تحرير سيدامو، وهم في الأغلب صوماليون مسلمون أساساً يرأسهم مسيحي (ولدي عمانويل) (مقعدان).

5 ـ جماعة الهدية، وهم مقيمون في سيداموا، وأغلبيتهم من المسلمين ويمثلهم مسيحيان، (مقعدان).

(1) د. حسن مكي، «الحركات الثورية في إثيوبيا ومستقبل القرن الإفريقي» مجلة: **قراءات سياسية** (فصيلة عن مركز دراسات الإسلام والعالم) السنة الثانية، العدد الثالث، صيف 1412هـ ـ 1992م، ص ص 119 ـ 123.

6 ـ جبهة تحرير الصومال الغربي، كان لهم 3 مقاعد في المؤتمر، وحصلوا على مقعدين في المجلس النيابي، حيث لم تشارك الجبهة الوطنية لتحرير الأوجادين في المؤتمر وقد اقتسمت الجبهتان المقعدين بعد وساطة سودانية.

7 ـ جبهة تحرير الأورومو أبو، ويقودها محمد سراج، وهو عقيد سابق من الجيش الصومالي، وهم من أصول أورومية، ومثلوا بمقعد واحد.

8 ـ القيادة الشعبية الأورومية الموحدة للجهاد والتحرير، وتأسست عام 1964 على يد محارب أورومي قديم (وافو جوتو)، وللحركة وجودها في عروس وبالي وسيدامو لهم مقعد واحد.

9 ـ جماعة القرافي، وهم تجار وأغلبهم من المسلمين، ولهم ممثلان في المؤتمر، مقعدان.

10 ـ جبهة تحرير العيسى والقرقوز، وهما فصيلتان متداخلتان، مع چيبوتي والصومال. مثلت الجبهة بمقعد واحد.

11 ـ قومية الحوريال، وتمثل جماعات الفدابورسي في هرر أساساً ومثلت بمقعد واحد.

12 ـ قومية الأوموتيك، وهي جماعة صغيرة تقطن جنوب غرب إقليم شوا، وينظر إليها على أنها كيان مكمل للأمهرا. لها مقعد واحد.

13 ـ قومية أدري، وهم خليط من الأتراك والأورومو والمصريين في هرر، لهم مقعد واحد.

14 ـ قومية كمباتا، وهي قومية كبيرة نسبياً، تضرب في غرب مقاطعة شوا حتى كينيا لهم مقعدان.

15 ـ قومية الوللايتا، وهم أساساً من المسلمين، ويعملون في كل أنحاء إثيوبيا، ولهم مقعدان.

16 ـ جبهة تحرير العفر، ويقودهم السلطان علي مراح، الذي كان منفياً في السعودية منذ أيام هيلاسلاسي، ويتركز نفوذ الجبهة في أوسا. وهم مسلمون لهم 3 مقاعد.

17 ـ جبهة تحرير أورومو الإسلامية، تأسست على يد الشيخ عبد الكريم ابن حاج إبراهيم جارا، من أهالي هرر عام 1969، وتهدف لتعميق البعد الإسلامي في إثيوبيا الشرقية، وقد مثلت بـ3 مقاعد.

18 ـ جبهة تحرير الأورومو، وأمينها العام جلاسا دللبو، ونائبه يوهانس لاتا، وتحظى بمساندة الكنيسة الكاثوليكية، وخاصة الكنيسة الألمانية.

19 ـ التحالف الديمقراطي الإثيوبي، يغلب عليه العنصر الأمهري، وتكون في لوس أنجلوس بالولايات المتحدة، ويطالب بالتعددية والاقتصاد الحر وله مقعد واحد.

20 ـ التنظيم الإثيوبي الوطني الديمقراطي، يضم عناصر من نظام مانجستو.

21 ـ مجموعة العمل الديمقراطي الإثيوبي، وتضم مثقفي الأمهرا بالولايات المتحدة.

22 ـ أساتذة جامعة أديس أبابا، وهو تجمع أسسه الحراج الإثيوبي أسرات، وبرز في إبريل 1991.

23 ـ العمال، وهم المجموعة المهنية الرئيسية التي مثلت في مؤتمر مستقبل إثيوبيا، أسوة بأساتذة جامعة أديس أبابا، وقد مثلوا بثلاثة مقاعد.

هكذا يمكن القول، بأن ثمة تقدماً نسبياً قد حدث في التمثيل الإسلامي داخل البرلمان المؤقت (18 مقعداً من 81) أي نسبة 22%. كما صار للمسلمين تمثيل داخل الحكومة، حيث تم تخصيص 3 مقاعد وزارية لهم في التشكيل الحكومي. ورغم أنهم حرموا من أي منصب رئيسي، إلا أن الوضع الجديد يمثل

ترقية لتمثيلهم في الحكومة، بنسبة زيادة عن الوضع السابق لهم في ظل حكومة مانجستو - تصل إلى 35%[1].

وثمة ملاحظة مهمة في هذا الصدد، وهي أن التمثيل الإسلامي في النظام السياسي الجديد يتم أساساً من خلال الهوية القبلية والعرقية والإقليمية وليس من خلال الهوية الدينية. ولذلك نجد بعض الجماعات ذات الأغلبيات الإسلامية الواضحة يتم تمثيلها أحياناً بعناصر مسيحية، بحكم خبرة هذه العناصر ووضعها الاجتماعي والثقافي المميز. وهذه الملاحظة تؤكد على أهمية، بل وضرورة ترقية الأحوال المعيشية والصحية والتعليمية للجماعات الإسلامية في إثيوبيا حتى تصبح في وضع متكافئ مع الجماعات غير المسلمة، الأمر الذي يعزز وزنها السياسي في النهاية.

2 - الوزن السياسي الراهن في ظل دستور (ديسمبر 94) وانتخابات (1995):

انتهت المرحلة الانتقالية بصدور دستور 8 ديسمبر 1994، وإجراء الانتخابات البرلمانية في 24 أغسطس 1995. وقد تبنى الدستور الإثيوبي لجمهورية إثيوبيا الاتحادية نطاقاً سياسياً برلمانياً، يتولى فيه رئيس الوزراء السلطة التنفيذية، على أن يتم اختياره من حزب الأغلبية، كما يتولى في نفس الوقت منصب القائد الأعلى للقوات المسلحة. أما رئيس الدولة فلا يحظى إلا بمنصب شرفي. كما أخذ الدستور الجديد بالنظام الفيدرالي للدولة، على أساس عرقي. حيث تم تقسيم الدولة إلى 9 ولايات على هذا الأساس، وهي:

ولاية التيجراي، العفر، الأمهرة، الأورومو، الصومال، بني شنجول، شعب جامبيلا، شعب الجنوب، هرر، هذا إضافة للعاصمة أديس أبابا ذات الوضع الإداري الخاص، كما أقر الدستور المساواة بين اللغات في إثيوبيا، مع إبقاء الأمهرا لغة للعمل (م5).

(1) المرجع السابق، ص 127.

وتضمن الدستور الإثيوبي في المادة 39 حق الأمم والقوميات والشعوب الإثيوبية (غير المشروط) في تقرير المصير، بما في ذلك الحق في الانفصال، وأن لكل منها الحق في التحدث بلغتها وتطوير ثقافتها والحفاظ على تاريخها، وأن لكل منها الحق في الحكم الذاتي الكامل، بما في ذلك تشكيل حكومتها.

غير أن تقرير المصير مرتبط من حيث الممارسة بتقديم طلب الانفصال مشفوعاً بموافقة أغلبية الثلثين في المجلس التشريعي للأمة أو القومية أو الشعب، وأن تمر ثلاث سنوات من تقديم الطلب، حتى يمكن للحكومة الفيدرالية أن تنظم استفتاءً يحظى بموافقة الأغلبية. هذا مع تحديد الدستور لمفهوم الجماعة أو القومية التي يحق لها تقديم الطلب الخاص بالانفصال.

وإضافة لما سبق أقر الدستور مبدأ «علمانية الدولة»، بمعنى فصل الدين عن الدولة وحياد السلطة السياسية المركزية تجاه الأديان. كما أقر كذلك عدم وجود دين رسمي للدولة (م11).

ويعتبر ذلك بمثابة تحول كبير في تاريخ النظام السياسي الإثيوبي والذي استمر لفترة طويلة مقترناً بالديانة المسيحية الأرثوذكسية. صحيح أن الدستور لم يعترف بدين الأغلبية، غير أن هذه النقلة تعد نقلة كبيرة، خاصة في ظل الضمانات التي كفلها الدستور للثقافات واللغات والتقاليد، وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى أن الدستور قد أبقى على الاعتراف بالمحاكم الشرعية الإسلامية القائمة، كما أنه أكد على عدم إجبار جماعة أو قومية على البقاء داخل الدولة بالقوة، كما كان الحال سابقاً.

يضاف إلى ما سبق أن الدستور قد تبنى نظام المجلسين النيابيين أحدهما مجلس نواب الشعب، وله سلطة التشريع، والآخر هو المجلس الفيدرالي، الذي يضم ممثلين عن الولايات وله سلطة التفسير[1].

(1) The Institution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia (Addis Ababa: & December 1994) «Ethiopia looking Federal».

وفي الانتخابات الأخيرة التي جرت في 24 أغسطس 95 (وقد قاطعتها بعض الأحزاب والمنظمات، مثل جبهة تحرير الأورومو (OLF) والجبهة الوطنية لتحرير الأوجادين، وغيرهما) تبين النتائج حصول التحالف الحاكم «الجبهة الديمقراطية الثورية لشعوب إثيوبيا» على نصيب الأسد. ففي داخل مجلس نواب الشعب، المكون من 547 مقعداً، حصلت الجبهة على 493 مقعداً.

كما تشكلت الحكومة، وحصلت الجبهة على 8 مواقع وزارية من ضمن 17، منها منصب رئيس الوزراء (ميليس زينادي)، كما أن رئاسة الدولة قد ذهبت لأحد أبناء الأورومو، لكنه ليس مسلماً (Nigaso Gidada) وحصل أحد التيجراويين (ميسفين) على منصب وزير الخارجية، وتوزعت المناصب الأخرى، فحصلت الأمهرا على 4 حقائب، والأورومو على 4، والجواراچ 2، والهدية واحد، كامباتا واحد، والصوماليون واحد، وولاتيا واحد، غير أنه من الجدير بالذكر أن التيجراي، وإن كان لهم منصبان (رئيس الوزراء والدفاع، ووزير الخارجية) فإنهم يشغلون 5 مناصب لمساعدي الوزراء، كما يحتلون المناصب الكبرى في الجيش[1].

وعموماً فإن هذه النتائج تعكس استمرار السيطرة للتحالف الذي خاض معارك القتال ضد النظام السابق، كما تعكس هيمنة الكتلة المسيحية على الحكم، الأمر الذي يكشف عن التهميش الحقيقي للتيارات الإسلامية وخاصة المنظمات المدعومة من الخارج، و كذلك تؤكد على ضرورة بحث التنظيمات بما فيها الإسلامية عن أسلوب أكثر فاعلية للمشاركة السياسية المثمرة في ظل النظام القائم.

(1) Africa Confidential Vol. 36, No. 19, 17 September 1995. PP. 5 - 6.

خاتمة
مستقبل المسلمين ومستقبل الدولة الإثيوبية

يتوقف مستقبل المسلمين السياسي في إثيوبيا على مستقبل الدولة ومستقبل النظام السياسي بها الأمر الذي يتوقف بدوره على عوامل رئيسية أهمها:

1 ـ استقلال النظام السياسي الفيدرالي الإثني القائم. فهذا النظام يعبر، أو يمكن أن يعبر بواقعية عن الجماعات والأغلبيات القائمة. وربما يكون بإمكان الجماعات المسلمة في إثيوبيا أن تستفيد من المناخ الذي يتيحه هذا النظام في هذه المرحلة المهمة. وقد يكون من المناسب جداً استخدام أسلوب التحالف بين القوى السياسية الإسلامية في الداخل، سواء على مستوى كل ولاية، أو على المستوى الفيدرالي، مع محاولة كسب بعض الجماعات المسيحية لصف المسلمين استفادة من أخطاء الحكم.

2 ـ يعتبر نشاط الجماعات والتنظيمات الإسلامية المدعومة من الخارج والتي ترفع شعار العنف كوسيلة لتحقيق أهدافها مثل الجبهة الإسلامية لتحرير الأورومو، وجماعة بني شنجول (أدم الحسن)، والجبهة الوطنية لتحرير الأوجادين المدعومة من الاتحاد الإسلامي الصومالي ـ يعتبر ذلك بمثابة الحافز الذي يجمع بين أطراف الكتلة المسيحية من جهة، ويمكن أن يجر النظام بأكمله إلى حافة الانهيار، وربما يكون ذلك مقدمة لنظام مركزي سلطوي جديد. ولذلك فإن استقرار النظام السياسي الإثيوبي يمثل أفضل مناخ مواتٍ لنمو حركة المشاركة السياسية الإسلامية، تدريجياً.

3 ـ يتوقف مستقبل المسلمين في إثيوبيا على مدى استقرار منطقة القرن الإفريقي، فالقلاقل والحروب الداخلية والدولية في المنطقة تنتقل بالعدوى وتتأثر

أوضاع المسلمين بالضرورة نتيجة هذه التوترات والمواجهات. هذا في حين أن الاستقرار الإقليمي، يمثل بيئة ملائمة لتقوم البلدان الإسلامية ذات الوفرة بتقديم معوناتها ومساعداتها للجماعات المسلمة داخل إثوبيا، مما يسهم في ترقية أحوالها ورفع مستوى معيشتها وزيادة قدراتها على المنافسة السياسية الداخلية.

المسلمون في إثيوبيا

د./ جمال محمد السيد ضلع
مدرس نظم سياسية بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية

مقدمة:

تتعاقب الأنظمة السياسية في إثيوبيا، وتتتابع أنظمة الحكم فيها ولكن يبقى النظام الديني بها يتسم بقدر أكبر من الاستمرارية، وإذا كانت هناك تعددية دينية داخل البلاد حيث دخلت اليهودية ودخلت المسيحية ودخل الإسلام، فإن كل دين من هذه الأديان تمتع بقدر ما من التواجد في بعض المناطق في حين ظلت بعضها معتنقة للمعتقدات الطبيعية. لقد كان من المنطقي أن يصل الإسلام إلى إثيوبيا، كما وصل إلى العديد من الدول والمناطق الأخرى في العالم، وإذا كان الإسلام قد بدأ في الظهور كديانة سماوية خلال القرن السابع الميلادي، فقد كان من البديهي أن يصل سريعاً إلى إثيوبيا، خصوصاً وأن حدودها الطبيعية تتقارب مع الجزيرة العربية، كما أن روابطها تاريخية قديمة ومستمرة معها.

بيد أن العالم يعرف إثيوبيا باعتبارها دولة مسيحية، وأصبح شائعاً لدى كثير من غير المتخصصين أن المسلمين في إثيوبيا يمثلون الأقلية السكانية والدينية بها، ولكن الواقع الحي الملموس يشير إلى عكس ذلك، وربما الأصح من ذلك أنهم ظلوا يتمتعون بوصفهم كأقلية سياسية لسنوات طويلة، وقد صدر العديد من الدساتير التي كرست وضع المسيحية واعتبرتها الدين الرسمي للدولة، خصوصاً في ظل الحقبة الإمبراطورية، واستمر تدعيم تلك القاعدة بطريقة ضمنية إبان الحقبة الماركسية وإبان الحقبة الحالية.

لقد تأثر النظام الديني في إثيوبيا كثيراً بالنظام السياسي خلال مراحل تطوره المختلفة، حيث أحدث النظام السياسي نوعاً ما من الاختلال لسنوات طويلة، نتيجة للتعصب الديني، وهو الأمر الذي ترتب عليه إحداث التفسخ بين الجماعات المشكلة للمجتمع الإثيوبي. وتغذية الولاءات القبلية والإثنية والدينية، وفي الوقت الذي دأبت فيه أنظمة الحكم المتعاقبة على رفع شعارات الوحدة الوطنية والاندماج الوطني، كمحاولة للتغلب على تلك المشكلات التي تسببت فيها أساساً، وباتت تتجرع إفرازاتها ولا تكاد تسيغها، فقد ظلت مثل تلك المشكلات المؤثرة على الاستقرار داخل الدولة.

إن النظام الديني الإسلامي في إثيوبيا يعد أحد الأنظمة الدينية التي عانت من التفرقة الدينية واستغلال السلطة والنفوذ السياسي، لتكريس أوضاع ومصالح الأقلية المسيحية الأرثوذكسية على حساب أوضاع ومصالح الأغلبية الإسلامية، وهو الأمر الذي يترك تأثيراته على كيان واستقرار الدولة بأسرها في الوقت الحاضر وفي المستقبل المنظور.

ومن هذا المنطلق يعتبر هذا البحث محاولة للتعرف على حالة المسلمين في إثيوبيا والعوامل التي دفعت ومكنت أنظمة الحكم المتعاقبة من استمرار محاولات التأثير على أوضاعهم، ومدى انعكاس ذلك على النظم السياسية، والحياة بكاملها داخل إثيوبيا، كما أن هذا البحث هو محاولة لاستشراف مستقبل المسلمين في إثيوبيا على ضوء التطورات السياسية التي تشهدها البلاد منذ مطلع التسعينيات.

وبناء على ذلك سيتم تناول هذا الموضوع مع التركيز على ما يلي:

المطلب الأول: المحددات الداخلية للنظام الديني الإسلامي في إثيوبيا.

المطلب الثاني: المحددات الصراعية للنظام الديني الإسلامي في إثيوبيا.

المطلب الثالث: مستقبل النظام الديني الإسلامي في إثيوبيا.

المطلب الأول: المحددات الداخلية للنظام الديني الإسلامي في إثيوبيا

أولاً: الخلفية التاريخية لدخول الإسلام إلى إثيوبيا

ترجع الأصول التاريخية لدخول الإسلام إلى إثيوبيا في أوائل القرن السابع الميلادي (615 إفرنجي) عندما وصلت الدفعة الأولى من المهاجرين المسلمين إلى إثيوبيا، بعد اشتداد إيذاء الكفار في مكة للمسلمين، ورأى الرسول ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وأن عمه أبا طالب لا يستطيع أن يمنعهم مما هم فيه من بلاء، فقال لهم ﷺ: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه» ويرجح أن الرسول قد نصح أصحابه بالهجرة إلى الحبشة نظراً لمعرفة العرب بأرض الحبشة خلال الاتصالات التجارية والروابط القديمة معها، وقد أمن المسلمون بأرض الحبشة وحمدوا جوار النجاشي، وأحسن النجاشي جوارهم(1).

وعلى ذلك يمكن أن يؤرخ لدخول الإسلام في الحبشة بالهجرة الأولى وإظهار النجاشي للإسلام وكثرة توافد المسلمين بعد ذلك للأهداف التجارية بعد أن دانت لهم وأضحوا يتحكمون في طرق القوافل داخل الجزيرة العربية لا سيما بين عدن وصنعاء، وإسهامهم بنشاط كبير في التجارة الشرقية بين مصر والهند عن طريق البحر الأحمر، وتواجدهم داخل الحدود الحبشية وتأسيس مراكز استقرار بالتدريج هناك، وتحكمهم في ميناء عدوليس (Adulis) وهو ثغر الحبشة آنذاك، وقد تزامن انحطاط مملكة «اكسوم» في ذلك الحين مع انتشار الإسلام بدرجة كبيرة من الساحل إلى الداخل وتكونت للمسلمين مراكز استقرار على طول الساحل الشرقي لإفريقيا، امتدت من سواكن على ساحل البحر الأحمر إلى

---

(1) د. إبراهيم علي طرخان «الإسلام والممالك الإسلامية بالحبشة في العصور الوسطى» **المجلة التاريخية المصرية** (القاهرة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية المجلد الثامن 1959) ص 21، انظر أيضاً د. زاهر رياض، **الإسلام في إثيوبيا**، (القاهرة، دار المعارف، 1964) ص ص 15 ـ 19.

مقديشو ومركا وبراڤا وممبسا وزنزبار وكلوه على المحيط الهندي، وامتزج المسلمون بالوطنيين وصاهروهم وأخذ الإسلام ينتشر تدريجياً واعتنقته عناصر الساهو والعفر شرقي الحبشة كما امتد إلى مناطق السيدامو وشوا الشرقية جنوب الحبشة وسرعان ما تأثرت به القبائل الصومالية بعد ذلك[1].

ولعل الفترة البارزة في التوسع الإسلامي في إفريقيا الشرقية تقع بين القرنين العاشر والثاني عشر الميلادي فهذه فترة التوسع للإسلام ديناً ودولة من ناحية نشر العقيدة الإسلامية وتدعيم سلطان الممالك الإسلامية داخل الوطن الإثيوبي وامتد سلطان المسلمين حتى منطقة البحيرات العظمى. والملاحظ أن الرقعة الإسلامية بإفريقيا الشرقية قد أحاطت بالحبشة من الناحية الشرقية وقابلت اليمن في الجزيرة العربية. ومن أجل هذا الوضع الجغرافي نعتها المؤرخون بمنطقة «الطراز الإسلامي» لأنها على جانب البحر كالطراز له. واشتهر في هذا الطراز إمارات أو ممالك سبعة هي[2] أوڤات، دوارو، وأرابيني، هديه، شرخا، بالي، داره، وهذه عدا المشيخات الإسلامية الممتدة على الساحل مثل عوان ومقديشو وكلوه وغيرها. وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى ما يلي:

إن تكوين هذه الممالك قد اتسم بالطابع السلمي التجاري أو الاقتصادي بصفة عامة، إذ امتلك المسلمون ناصية التجارة الداخلية والخارجية، ولم تكن في نشأتها وتوسعها عسكرية أو سياسية في أول الأمر على الأقل - ويرجع ذلك إلى أن الحبشة هي موطن الهجرة الإسلامية الأولى حيث أصاب المسلمون الدار والقرار فلم تكن دار جهاد.

إن هذه الممالك ارتبطت بالعالم الإسلامي الخارجي وتوطدت صلتها به عن طريق التجارة والحج وانتقال طلاب العلم للدراسة في المدينة المنورة ودمشق والقاهرة وصار لرواد الثقافة الإسلامية أروقة خاصة بهذه المراكز. فهناك رواق

(1) د. إبراهيم علي طرخان، المرجع السابق، ص ص 28 ـ 30.
(2) المرجع السابق ص ص 32 ـ 34.

أهل الزيلع بالمسجد الأموي بدمشق وكذلك أفرد رواق لهؤلاء بالأزهر يعرف برواق الجبرتية.

إن الوضع السياسي لهذه الممالك يتسم بكونها خاضعة لملك الحبشة وعليها ضرائب معينة تجبى في كل سنة وتدفع لملك الحبشة.

إن الخلفية التاريخية للوجود الإسلامي في المنطقة تشير إلى أن المناطق التي دخلها الإسلام في ذلك الحين لم تكن أجزاء من إقليم الدولة الحبشية التي تمركزت أساساً في الشمال وحتى منطقة الهضبة الحبشية تحديداً وحافظت على دياناتها المسيحية وتقاليدها الموروثة، أما تلك التي اعتنقت الإسلام فقد كانت خارج نطاق الهضبة المسيحية وبالتالي لم تكن معتنقة المسيحية ولم يتم إخضاع تلك المناطق إلا عبر أعمال التوسع التي تبناها الأباطرة تدريجياً على مر التاريخ سواء بالقوة المسلحة أو من خلال الاتفاقات والمعاهدات الدولية وهو ما يعني دخول تلك المناطق قسراً تحت المظلة الإثيوبية وفي ظل وعي تلك القوميات بتاريخها وهويتها وتقاليدها وقيمها الموروثة والكامنة في وجدان أفرادها، فإن المطالبات بحق تقرير المصير من جانب تلك القوميات أو بعضها إنما هو وسيلة من ناحيتها لتصحيح الأوضاع أو إعادتها لما كانت عليه ويمكن تفهم هذا على ضوء النضال الذي تخوضه من أجل ذلك الهدف.

ثانياً: الوضع السكاني للمسلمين في إثيوبيا

إن معظم السكان المسلمين في إثيوبيا يقطنون المناطق الشرقية والجنوبية الشرقية والغربية والشمالية، وهم يتكونون أساساً من الجماعات الإثنية التالية، الأورومو، العفر، السهو، الصوماليون، الجوراج، السيدامو، الأوموتك، الفارا، البيرتا وبعض العناصر الأخرى، وتشير بعض المصادر إلى أن المسلمين يمثلون أكثر من 45% من مجموع السكان في البلاد ويشير البعض إلى أنهم يمثلون حوالي 65% من مجموع السكان، وبالرغم من ذلك فإن إثيوبيا معروفة على مستوى العالم كدولة مسيحية، وربما السبب في ذلك يرجع إلى أن الدولة

ظلت لفترات طويلة، خصوصاً الحقبة الإمبراطورية تعتبر المسيحية الأرثوذكسية الدين الرسمي للبلاد[1].

وإذا كانت المسألة السكانية الإثيوبية تتميز بالتنوع الإثني والديني، إلا أنها لم تطمس كثيراً من القيم، والتقاليد والخبرات الموروثة، خاصة فيما بين العناصر المسيحية مثل الأمهرا، والتجراي والعناصر الإسلامية مثل الأورومو، والعفر والصوماليين وغيرهم، وهو الأمر الذي ترك تأثيراته على حركة تطور المجتمع الإثيوبي، حيث كان واضحاً أن السعي من أجل السلطة والنفوذ زاد من الطبقية الاجتماعية القائمة على الثروة الناتجة عن ملكية الأرض والمكانة الاجتماعية الناتجة عن الارتباط بالنظام الحاكم أو التفاوت الكبير بين الطبقات والتمايز بين أدوار الجماعات والأفراد في المجتمع[2].

وعلى الرغم من ادعاءات أكثر النظم الحاكمة اهتماماً بالقوميات داخل إثيوبيا وهو النظام الحاكم الحالي، فالملاحظ أنه أيضاً لم يعط اهتماماً يتناسب مع الوزن السكاني لكل قومية، ويتضح ذلك في تشكيل الحكومة المؤقتة حيث حصلت على معظم المناصب وفي مجلس الممثلين عندما حصلت على غالبية المقاعد وكذلك على المناصب الرئاسية الكبيرة في التشكيل البرلماني والحكومي سواء منصب رئيس الوزراء أو الوزارات السيادية كالخارجية والدفاع وبالتالي فإن الصيغة الجديدة للتشكيلة البرلمانية والحكومية تعكس سيطرة واضحة لصالح الكتلة المسيحية وبالتالي فتلك العصبية على درجة كبيرة من الأهمية ستحدد على نحو كبير انعكاسة الاستقرار السياسي في إثيوبيا وخصوصاً في ظل الغموض الذي

---

(1) Rashid Moten, Islam in Ethiopia. Africa Events (London Pinder Print Ltd., Vol. 6 No. 5 May 1995) PP. 32 - 34, See also, Harold D. Nelson & Iruine, Koplan, Ethiopia A Country Study, (Washington D. C. The American University 1981).

(2) Mulatu Wubneh & Qohanmis Abate, Ethiopea Transition and Development in the Horn of Africa, (Boulder westview Press 1988) P. 151.

يكتنف قضية التعداد الحقيقي للسكان ومن ثم الوزن الحقيقي للعنصرين الإسلامي والمسيحي[1]

ثالثاً: الوضع الاجتماعي للمسلمين في إثيوبيا

لم تكن الأرض والناتج منها مجرد أداة للسيطرة الاجتماعية لكنها أيضاً وسيلة لتكريس الاضطهاد والفقر، ومن أمثلة ذلك أنه كان ينكر على المسلمين حقوق امتلاك الأرض، في الوقت الذي كانت فيه الهيمنة الدينية متزامنة مع الاضطهاد الطبقي، وذلك في ظل دعم الإمبراطور للنبلاء والكنيسة الوارث للأرض عن طريق الحقوق التي منحها إياهم سواء لامتلاك الأرض من خلال الهبات والمكافآت المكفولة لهم، أو من خلال القوانين التي تسمح لهم بتجميع الرسوم والإتاوات من الفلاحين والمستأجرين للأرض وهي صور للامتيازات التي ظلت مصدراً لإرهاق السواد الأعظم من السكان حتى قيام الثورة الإثيوبية في عام 1974[2].

وكان من العناصر المهمة في السياسة الاجتماعية لهيلا سيلاسي هو أنه يتجاهل في الغالب المسألة القومية والمسألة الدينية على الرغم من حقيقة أن جزءاً كبيراً من الإمبراطورية يتكون من جماعات إثنية ـ دينية ـ متنوعة ثقافياً ضمت بين نهاية سنوات القرن الثامن عشر وعام 1962 إفرنجي ـ ولم يكن هناك سياسة واعية ترتبط بالاندماج الوطني، على الرغم من الادعاءات الكثيرة بالسعي نحو تحقيق شعار إثيوبيا الموحدة (United Ethiopia). أما السياسات الواقعية لتشجيع العمل بهذا الشعار فقد ظلت لا تمثل سوى استجابة لمتطلبات النظام الحاكم في

---

(1) د. محمود محمد أبو العينين، التعددية العرقية ومستقبل الدولة الإثيوبية، **مجلة الدراسات الإفريقية**، القاهرة معهد البحوث والدراسات الإفريقية، العدد الخامس، 1994 ص ص 104 ـ 105.

(2) Rereket Habte Selasse, Conflict And Intervention in the Horn of Africa, New York, Monthly Revew Press, 1980, P.

إبقاء الأمر الواقع على ما هو عليه والحيلولة دون تنامي المطالبات بالمساواة الدينية، وبحقوق تقرير المصير والانفصال، وبالتالي فإن سلوك الدولة تمثل في الإهمال وتقديم النذر اليسير من الخدمات والفرص المحدودة لتطوير ظروف حياتهم المعيشية، في الوقت الذي تصاعدت فيه أعمال السيطرة والاستغلال للجماعات الإثنية ـ الدينية الأخرى[1] وعلى رأسهم المسلمون. وفي الوقت الذي كان متوقعاً أن تحدث فيه تغييرات جوهرية، نتيجة التغير الاجتماعي الحادث في أعقاب ثورة 1974، التي أطاحت بالنظام الإمبراطوري، خصوصاً وأن النظام الحاكم الجديد رفع شعارات الاشتراكية لسنوات طويلة، إلا أن الثوابت والواقع العملي أشارت إلى وجود نواميس موروثة عن الماضي، ظلت كامنة في النظام الحاكم ـ أياً كانت توجهاته ـ وتتمثل على سبيل المثال في إعلاء شأن الاعتبارات السياسية على الاعتبارات الاجتماعية، وظل مبدأ الرأسمالية الحقيقية للحاكم والاشتراكية (النظرية) للمحكومين يحكم منظومة القيم والحياة الاجتماعية بأكملها.

رابعاً: الوضع الديني للمسلمين في إثيوبيا

على الرغم من أن مفهوم العلمانية ينصرف إلى كفالة العقيدة لجميع المواطنين داخل الدولة، مع التسليم لهم أيضاً بحرية ممارسة الشعائر الخاصة بالعقائد، ما دامت لا تتعارض مع النظام العام، وكذلك تمتع الجميع داخل الدولة بالحقوق المتساوية، دون السماح بامتيازات أو حقوق خاصة لأي فرد أو جماعة على أساس العقيدة، مع تمكينهم من المشاركة في السلطة، ما داموا يشاركون في الواجبات والمسؤوليات التي تفرضها المواطنة، إلا أن الواقع الإثيوبي يشير إلى غير ذلك حيث اتخذت المسيحية الأرثوذكسية كدين رسمي للدولة. ولم يتح الدستوران الصادران في عهد هيلا سيلاسي، الاعتراف بالدين

---

(1) Edmond O. Keller, «Ethiopia, Revolution, Class and the Notinal Question African Affaris, VOL 80, No. 321, October 1981. P. 534.

الإسلامي كأحد الديانات الرئيسية للدولة التي يمثل المعتنقون له أغلبية سكانية أو لإمكانية اعتلاء حاكم مسلم العرش، وعلى سبيل المثال فالمادة 1260 من دستور عام 1955 قررت أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسيحياً على مذهب الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية ليكرس هذا السلوك انحيازاً وتعصباً دينياً كان له العديد من التأثيرات. وأكثر من هذا فالمسلمون ظلوا مبعدين إلى حد كبير عن المناصب الرئيسية في الدولة، وكانت نسبتهم في الوظائف الحكومية ضئيلة، وقد حرم عليهم أيضاً تملك الأراضي، وهذا ما يفسر انصرافهم إلى التجارة والحرف بحيث تركزت في أيديهم على مر الزمان. كما يفسر ذلك الأمر حالة عدم الاستقرار في المناطق التي يغلب عليها الإسلام. وهذا التمييز كان يعد من العقبات القوية في مواجهة الوحدة والاندماج الوطني.

وبعد قيام الثورة الإثيوبية، كان الاتجاه السائد بين قيادات الحكومة الاشتراكية هو الإدعاء بتحييد الدين، ومن هؤلاء نائب رئيس مجلس الدولة الإثيوبي الذي دلل على هذا بأن الكنيسة قبل الثورة كانت تعد من كبار ملاك الأراضي وبالرغم من ذلك فقد شملتها سياسات التأميم للأراضي التي أممتها الثورة، ولم تستثن من المؤسسات الأخرى وأصبح هناك نوع من الحياد بصدد الأديان في إثيوبيا، وكان الدستور الصادر في عام 1987 قد أشار إلى ضمان الحرية الكاملة للدين بدون التمييز بين الأديان وكان الاتجاه السائد على مستوى السلطة داخل البلاد هو التقليل من التدخل في الشؤون الداخلية للأديان سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً، كما أن الأديان لم تكن ممثلة ككيانات مستقلة في الجمعية الوطنية الشنجو، لكن القاعدة الدينية كأفراد تم انتخابهم في تلك الجمعية وكانوا ينتمون إلى الهيئة التشريعية العليا للدولة، وأن لكل من الاشتراكية والدين مضامين مختلفة، فالدين لم يكن محل اعتبار في سياق التنمية الاشتراكية، بمعنى أن الإنجازات التي حاولت الدرج تحقيقها كانت تتم على أساس اشتراكي وخارج نطاق كل من المجال والتكليف والمعتقدات الدينية، بحيث كانت الدولة تسعى

لتحقيق مفهوم الدولة العلمانية على أساس جعل الأديان على قدم المساواة في الممارسة لكن مع فصلها عن الدولة[1].

إلا أن هذا لم يمنع النظام العسكري الماركسي الإثيوبي من محاولة استغلال النزعات والصراعات الدينية، لتقوية تحالفاتها في المنطقة، وخاصة التحالف الإثيوبي ـ الكيني، مع محاولة استقطاب الدول الإفريقية ذات الأغلبية المسيحية، مثل أوغندا وزائير إلى هذا التحالف، من خلال التأكيد على الوضع المسيحي الإفريقي لإثيوبيا، في مواجهة المد العربي الإسلامي، في محاولة للحصول على تأييد الجماعات الكنسية المسيحية في الغرب[2]. وفي المحصلة فإن هذا السلوك يعني أن النزعات الدينية المتعصبة، ظلت كامنة في وجدان النظام الحاكم، رغم توجهاته الماركسية، وهو يستثيرها في الوقت المناسب لتحقيق المصالح سواء من خلال استدرار الدعم الديني والسياسي من الدول الإفريقية جنوب الصحراء بالإضافة لاستخدامها كلغة تخاطب مناسبة مع الدول الغربية المسيحية للإبقاء على حد أدنى من العلاقات المتبادلة حتى ولو كانت علاقات مساعدة.

وإذا كان دستور عام 1987 إفرنجي قد أشار إلى مسألة الدين على أساس ضمان حرية الاعتقاد والدين للإثيوبيين، فقد اشترط لحرية الممارسة الدينية أن لا تكون بطريقة تتناقض مع مصالح الدولة، والثورة، أو الروح المعنوية العامة، أو حرية المواطنين الآخرين، كما أن الدستور أكد على فصل الدين عن الدولة، على أن يكون تكييف وتحديد الأوضاع القانونية للمؤسسات الدينية عن طريق القانون[3].

---

(1) اللجنة المصرية لتضامن الشعوب الإفريقية ـ الآسيوية «لقاء مع نائب رئيس مجلس الدولة الإثيوبية في إفريقيا **كتاب غير دوري**: (بيروت، دار المستقبل العربي العدد الثاني، يوليو 1988) ص 226.

(2) طلعت مسلم، **التعاون العسكري العربي**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990) ص ص 97 ـ 98.

(3) The Constitution of the Peoples Democratic Republic of Ethiopia (Addis Ababa, Veqarit 603 etta, September, 12, 1987) Article 46.

ويلاحظ أن دستور عام 1994، قد أكد بدوره على مثل هذه التوجهات، عندما تضمن أن الدولة والدين منفصلان بعضهما عن البعض، وأنه ليس هناك دين للدولة، وأن الحكومة لا تتدخل في التوجيه أو التطبيق لأي دين، وبالمثل فإن الدين لا يتدخل في شؤون الحكومة[1].

وتجدر الإشارة إلى أن مجرد تضمين الدستور مثل هذا التأكيدات سواء في عهد الدرج أو في العهد الحالي فإن ذلك لا يعني التنفيذ الفعلي لها، وإنما الذي يؤكد هذا بالفعل التطبيق العملي والممارسات الحقيقية. وواقع الحياة الإثيوبية يشير للوهلة الأولى أن الأمر سواء أتعلق بالأمهرا أم التجراي، وسواء أكان النظام الحاكم إمبراطورياً أم جمهورياً أم برلمانياً، **فإن الثابت في المعادلة الإثيوبية حتى الوقت الحاضر هو ارتقاء المسيحية سدة الحكم في إثيوبيا ومحاولة إضفاء الطابع العلماني لا لشيء إلا للاستهلاك عند الحاجة** ولمحاولة اكتساب الشرعية السياسية وللتلميح بالتغيير الشكلي مع إبقاء الحال على ما هو عليه دون تغييرات جوهرية وهو الأمر الذي يبقي أيضاً على حالة عدم الاستقرار والتخلف بل ويدفعها للتصاعد وللتعاظم.

خامساً: الوضع السياسي للمسلمين في إثيوبيا

تعد إثيوبيا إحدى الدول التي قام فيها الدين بدور مهم في التأثير على الحياة السياسية داخل المجتمع الإثيوبي طوال تاريخها القديم والمعاصر، فقد ظل الدين أياً كان مسماه يمثل ركيزة أساسية يقوم عليها المجتمع[2]، وإذا كانت المسيحية قد دخلت البلاد وبدأت تنتشر بين حكام الإمبراطورية ولم يجد قسم كبير من السكان أمامهم سوى تقبل دين ملوكهم، في الوقت الذي بذل فيه الأباطرة ورجال الكنيسة جهوداً كبيرة، وقدموا الدعم المادي والثقافي، من أجل بناء الكنائس

(1) The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia (Addis Ababa, Veqarit 603 etta, 8 December 1994) Article 11.

(2) Donald Levine «The Roots of Ethiopias Nationhood» Africa Report, May 1971 P. 13.

والأديرة، ومع ترسخ الدين الجديد سيطرت المسيحية الأرثوذكسية على الحياة السياسية داخل البلاد، وقد أفرز هذا الوضع مؤسستين مهمتين أثرتا كثيراً في التاريخ والواقع السياسي الإثيوبي وهما النظام الملكي (الإمبراطوري) والكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، كما أفرز هذا الوضع التعصب الشديد للمسيحيين، وهو الأمر الذي يمكن تفسيره على ضوء ما انتهجته إثيوبيا من سياسات ومنها:

1 ـ تغيير اسم الدولة من الحبشة إلى إثيوبيا، وهي تسمية حديثة نسبياً حيث انضمت الدولة رسمياً إلى عصبة الأمم باسم الحبشة، وبدأت التمسية الرسمية للدولة باسم إثيوبيا منذ عام 1942 إفرنجي بعد عودة الإمبراطور هيلا سيلاسي من منفاه بالخارج، وبعد انتهاء الاحتلال الإيطالي للبلاد[1].

وقد جاء هذا التغيير ليتناسب مع كل من:

ـ التوجه الديني المسيحي الذي يرفض وجود جذور قديمة للأحباش بأهل شبه الجزيرة العربية التي يعتقد أنهم نازحون منها، وأنهم ينتسبون أساساً إلى قبيلة تدعى حبشت[2] إذ أصبحت الجزيرة العربية تدين بالإسلام، فقد كان من المفيد للكنيسة وللبلاط الإمبراطوري قطع الصلة بالماضي، من خلال تغيير اسم الدولة إلى إثيوبيا، ربما حتى لا يحدث تأثر أو تعاطف مع الدين الجديد يمكن أن يؤثر على مكانتهما المتميزة.

ـ أو أن تكون لتلك التسمية ضرورة توسعية، فالشائع أن اسم الحبشة يرتبط أساساً بالهضبة الحبشية في حد ذاتها، وكان هذا لا يتلاءم مع امتداد حدود الدولة في أعقاب توسعات ملوكها وأباطرتها في المناطق المجاورة، وهو الأمر الذي يتطلب عندئذ مفهوماً أوسع وجديداً لتسمية الدولة، ويضفي نوعاً من التعتيم والتغطية على الماضي من ناحية وإضفاء نوع من المشروعية على المكتسبات الجديدة، ويتيح المجال أمام توسعات جديدة أيضاً، وبالتالي فإن التذكير بالتسمية

(1) مقابلة مع أستاذنا الأستاذ الدكتور/ إبراهيم نصر الدين.

(2) د. إبراهيم علي طرخان، مرجع سبق ذكره، ص 5.

القديمة، يعد نوعاً من الردة أو الاعتراف بالواقع غير المرغوب فيه، أما كلمة إثيوبيا فهي تلك الكلمة التي لها مدلولات أكثر وأوسع أطلقها قدماء الإغريق على الجهات الواقعة إلى الجنوب والجنوب الشرقي من بلاد النوبة، وهي بلاد كانت في نظرهم متسعة إلى الجنوب من مصر، موقعها مبهم ولا حدود لها من الناحية الجغرافية[1]. وهو الأمر الذي يكون ملائماً تماماً لذلك النهج التوسعي، حيث تم الاستيلاء على أراضي الممالك والسلطنات الإسلامية لتوسيع نطاق المملكة الإثيوبية كهدف سياسي، والحد من نشاط المسلمين التجاري كهدف اقتصادي، ومقاومة المد والنفوذ الديني الإسلامي في المنطقة كهدف ديني[2].

2 ـ ويلاحظ أن الروابط الوثيقة التي حافظت عليها الكنيسة دائماً مع السلطة السياسية أصبحت عبئاً كبيراً عليها، ومنها أن الشعوب التابعة كانت تعتبرها ذراعاً من أذرعة الإمبراطورية التوسعية الطاغية، لذا لم تستأثر بقلوب الشعوب المهزومة، والتي تم إخضاعها، وعلى الرغم من أن حماية الدولة الإمبراطورية لها كانت حماية قوية فقد ظلت الكنيسة تصطدم بالمعارضين من قبل القادة الدينيين التقليديين لهذه الشعوب المقهورة، كما ظل مصيرها مرتبطاً بمصير الإمبرطورية. ولما كانت تخضع خضوعاً اقتصادياً كاملاً للبلاط الإمبراطوري فلم تستطع التوصل إلى الاستقلال الروحي والمعنوي الحقيقي[3] ولعل هذا هو الأمر الذي أتاح الفرص أمام الانتشار الواسع للإسلام داخل مناطق الشعوب المقهورة من ذوي المعتقدات الطبيعية **حيث وجدت تلك الشعوب في الإسلام الجوانب الروحية والمعنوية المفتقدة.**

(1) د. فيليب رفلة، **الجغرافية السياسية لإفريقيا مع دراسة شاملة للدولة الإفريقية**، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1996) ص ص 335 ـ 336.

(2) د. إبراهيم علي طرخان، مرجع سبق ذكره، ص ص 8 ـ 9.

(3) ت. تامرات، القرن الإفريقي ـ العثمانيون المنتسبون إلى الملك سليمان الحكيم في إثيوبيا ودول القرن الإفريقي، ف. ج. ت نيان (مشرف) **تاريخ إفريقيا العام** (باريس، اليونسكو، 1998) ص 437.

ففي الوقت الذي مارست فيه الأنظمة الحاكمة والكنيسة في إثيوبيا بعض الممارسات للحد من انتشار الإسلام في إثيوبيا فقد قام الإسلام بدور مهم في الحياة السياسية الإثيوبية وفي منطقة القرن الإفريقي حيث ساعد على تدعيم التضامن القومي بين بعض القوميات ومنها الصوماليون والعفريون، والأورومو ومما يمكن تسميته بالتعصب الديني المضاد[1].

ومع إخفاقات جهود النظم الحاكمة في خلق الولاء والانتماء لدى أفراد الشعب الإثيوبي وحشدهم لتأييدها ودعم سياساتها فقد ظل الولاء والانتماء من جانب هؤلاء للجماعة الدينية أو الإثنية التي ينتمون لها. ويمكن إدراك صحة ذلك على ضوء تنامي الحركات الانفصالية والحركات المعارضة داخل إثيوبيا رغم المحاولات المتتابعة للأنظمة الحاكمة الإثيوبية لتطبيق سياسة الاندماج الوطني سواء أكانت رأسية أم أفقية والتي كانت تعني من منظور تلك الأنظمة الحاكمة استيعاب العناصر الإثنية ـ الدينية في الإطار الأمهري ـ المسيحي عن طريق الترويج للثقافة الأمهرية والمسيحية الأرثوذكسية أو للماركسية ومحاولة تشويه وطمس الثقافات والديانات الأخرى وهو الأمر الذي دفع الجماعات الأخرى لمقاومة مثل هذه التوجهات[2].

سادساً: الوضع الاقتصادي للمسلمين في إثيوبيا

خضع المسلمون في إثيوبيا ولسنوات طويلة تحت وطأة النظم الاقتصادية المفروضة من النظم الحاكمة المتعاقبة. ففي الوقت الذي قام الأساس الاقتصادي للإمبراطورية على الزراعة فقد تسبب الفائض الناتج من استثمار واستغلال الأرض في خلق التمايز والتفاوت الطبقي لأن هذا الفائض استولى عليه الحكام ورجال

---

(1) Yevgani Sherr «Islam in Somalia And Ethiopia» Asia And Africa today, (Mosow Institute of Africa, Vol 4, No 88 July - August 1988) PP. 74 - 75.

(2) Edmond T. Keller, Revolutionary, Ethiopia from Empire to People's Republic, (Bloomngton, Indiana University press 1988) PP. 149 - 150.

الدين وقد كانت سلطة الدولة والحكام تأتي هنا من المقولة السائدة «بأن الله منح الأرض للإمبراطور» وأن الإمبراطور لهذا منح مساحات واسعة من هذه الأرض للكنيسة وتمارس الدولة سلطات واسعة على كل الأرض فيما عدا أرض الكنيسة فلها حق فرض الضرائب والجبايات ولها حق المصادرة للأراضي.

لقد أصبحت الأرض إذن ملكاً للإمبراطور يوزعها طبقاً لمشيئته فأعطى الأفراد والضباط حتى العساكر وكلٌ أخذ بما يناسب مستواه وكذلك أسر الطبقات المالكة في الجنوب ويلاحظ أن الطبقة المالكة في الجنوب بعكس الشمال لا تتكلم لغة الشعب الأصلي ولا تدين بديانته الأصلية وليست أصلاً من أصوله وقبائله كما أن التقاليد والعادات والولاءات أشياء مختلفة جاءت أصلاً من خارج المنطقة[1]. أما في عهد الدرج فقد كانت القاعدة الاقتصادية وما تطرحه من نتائج في ميدان العلاقات والقوى الاجتماعية على أساس الملكية العامة منذ اليوم الأول للثورة حيث تم الإعلان عن أن الأرض الزراعية ملكية جماعية للشعب وليس من حق فرد أو مؤسسة أن تمتلك ملكية فردية وأن تأميم الملكية الزراعية يتم بدون تعويض[2].

سابعاً: الوضع الثقافي للمسلمين في إثيوبيا

ظلت إثيوبيا تعاني من عدم الاستقرار السياسي نظراً لافتقار التجانس الثقافي وغياب التوافق بين النخبة والجماهير وباتت التجزئة الثقافية والاختلاف بين مفاهيم الصفوة ومفاهيم الجماهير للحياة السياسية وللواقع السياسي داخل النظام السياسي الإثيوبي وعبر مراحل تطوره تمثل أحد مصادر التهديد لاستقرار هذا النظام بكامله، وإذا كانت الأوضاع في إثيوبيا تشير إلى أنها نهضت في القرن العشرين كدولة لا كأمة وباعتبارها مجتمعاً تعددياً يتميز بسيطرة أقلية إثنية هي

(1) د. عبد الملك عودة «إثيوبيا من الإمبراطورية إلى الجمهورية الفيدرالية» **السياسة الدولية** (القاهرة مؤسسة الأهرام، العدد 43، يناير 1976) ص 91 ـ 92.

(2) المرجع السابق ص 96.

جماعة الأمهرا سيطرة تامة على السلطة السياسية والثروة الاقتصادية في البلاد ما أشاع التفاوت في توزيع الثورة والسلطة والتميز والاختلافات الحادة بين مختلف الجماعات والتي يطغى عليها الطابع (الديني ـ الإثني ـ القومي ـ الثقافي) التعددي[1]. وسواء أكان النظام الحاكم على إدراك لهذه المسألة أم لا فإن انعدام التجانس الثقافي والعمل على تكريسه مثل أحد بذور الصراع والفناء لهذا النظام فيما بعد عندما حدث تغيير عام 1974 إفرنجي وتغيير عام 1991.

إن الذي يميز الوضع الثقافي للمسلمين في إثيوبيا هو خضوعهم للثقافة السياسية الرسمية من حيث النظام الاقتصادي الذي سلكته النظم الحاكمة والأيديولوجيات ونظرة الدولة للدين وفي جميع كل تلك المفردات لم تكن هناك مشاركة أو مراعاة فعلية من جانب النظم الحاكمة للوجود الإسلامي.

المطلب الثاني: المحددات الصراعية للنظام الديني الإسلامي في إثيوبيا

أولاً: سياسات النظم الحاكمة تجاه المسلمين في إثيوبيا

(1) نظام هيلا سيلاسي

ظل حكم هيلا سيلاسي سيئ السمعة عند المسلمين وذلك لجهوده المستمرة والمكثفة للتخلص من الوجود والنفوذ الإسلامي داخل الدولة وقد تبنى هيلا سيلاسي العديد من السياسات في هذا الشأن لتحقيق هذا الهدف ومنها:

أ ـ إحداث القطيعة بين المسلمين الإثيوبيين والمسلمين على مستوى العالم الإسلامي، لقد تم تركيز نظام هيلاسلاسي على إحداث تلك القطيعة، وخصوصاً مع تلك الدول التي حصلت على استقلالها من الحكم الاستعماري من الدول المجاورة مثل السودان والصومال، كما أقدمت الحكومة الإثيوبية على القيام

(1) د. إبراهيم أحمد نصر الدين، الديناميات السياسية في إثيوبيا، في إجلال محمد رأفت، الدكتور إبراهيم أحمد نصر الدين، **القرن الإفريقي ـ المتغيرات الداخلية والدولية**، القاهرة دار النهضة العربية، 1985، ص 56.

بحملة دعائية مكثفة لإظهار إثيوبيا كجزيرة مسيحية في محيط من المسلمين (Island of Christianity in the Ocean of Muslims).

ومنذ مناقشة القضية الإريترية في الأمم المتحدة عام 1950، فقد ركز وزير الخارجية الإثيوبي أكليلو هابتي وولد على أن الربع فقط من السكان الإثيوبيين هم المسلمون، وأيضاً عام 1954 فعندما ألقى هيلا سيلاسي خطاباً في الكونجرس الأمريكي، أوضح علانية أن إثيوبيا هي الدولة المسيحية الأكبر في القارات غير المسيحية في إفريقيا وآسيا وأنها تمتد جذورها إلى العصر الروماني الكلاسيكي. وهكذا فإن سياسة إظهار إثيوبيا للعالم الخارجي كمجتمع مسيحي يعني قطع الروابط بين دولة ذات أغلبية مسلمة والعالم الإسلامي، وفي إطار إحداث القطيعة بين مسلمي إثيوبيا والمسلمين على مستوى العالم الإسلامي، فقد خضعت إجراءات فريضة الحج للسيطرة الصارمة من جانب حكومة هيلا سيلاسي، وظلت تنظر إليها بتوجسات العداء، كما دأبت الحكومة الإثيوبية وأجهزة أمن الدولة على وضع قوائم بأسماء عدد كبير من الشخصيات الإسلامية المؤثرة ومنعهم من السفر خارج البلاد، وخصوصاً العلماء مثل المفتي إبراهيم مختار من إريتريا والمفتي محمد سراج من رايا ـ بجو والمفتي محمد أمان من داو والشيخ سيد محمد صادق الذي أسهم في ترجمة معاني القرآن إلى الأمهرية والكثيرين الآخرين من هرر وبالي وجيما ووالو وغيرهم ممن كانوا ضحايا لهذه السياسة.

ب ـ إن الحكومة الإثيوبية تبنت سياسة للاندماج الوطني تعكس الثقافة المسيحية للطبقة الحاكمة، وعلى سبيل المثال فقد ركزت حكومة هيلا سيلاسي على استخدام اللغة الأمهرية والديانة المسيحية الأرثوذكسية بهدف التغلب على منافسها الإسلام، وبصورة تدريجية باستخدام الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية، لاستقطاب الموالين لها ولاستمالة تابعين جدد لها.

وبناء على ذلك فالاقتصاد الإثيوبي تم تنظيمه بطريقة تمكن المسيحيين من السيطرة على المسلمين. ففي الجنوب حيث كان هناك تمركز إسلامي كبير تم

مصادرة الأراضي الخصبة من المسلمين ووزعت على النبلاء المسيحيين الشماليين ورجال الدين، كما منحت الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية مساحات شاسعة من الأراضي في أقاليم المسلمين، فضلاً عن ذلك منظمات الإرساليات المسيحية الأجنبية في الوقت الذي لم يسمح لها بالعمل بشكل واسع داخل أقاليم المسيحيين فقد تم تشجيعها بطرق شتى من جانب الحكومة للقيام بأنشطة التبشير المسيحي داخل مناطق المسلمين، وقد كانت مثل هذه السياسات تطبق لقناعة هيلا سيلاسي الراسخة بأن الكنيسة مثل السيف والحكومة مثل الذراع، لذلك فالسيف لا يمكن أن يقطع بذاته بدون الذراع.

(2) نظام منجستو هايلي ماريام[1]

ومن السياسات التي ركز عليها نظام منجستو في التعامل مع المسلمين في إثيوبيا ما يتعلق منها بالاعتبارت السياسية والاجتماعية، ولما كانت إثيوبيا تعد مجتمعاً تعددياً إثنياً (Multi - Ethnic) ومجتمعاً تعددياً دينياً (Multi - Religious)، وتتكون من عدد من الممالك والسلطنات والإمارات والأقاليم التي أضيفت في حركة توسعية إلى هضبة الحبشة، فقد كان إلزاماً أن تكون هناك سياسة لتوحيد ودمج هذه التعدديات، ولم يختلف نظام منجستو عن النظم السابقة له من حيث فرض هيكل توحيدي (Unitary) من خلال بيروقراطية متمركزة ومفروضة من أعلى، دون مشاركة حقيقية للكيانات السياسية الإسلامية داخل الدولة، **مثل إريتريا التي وضعت لها الأمم المتحدة في عام 1952 ترتيبات لدخولها في اتحاد فيدرالي مع إثيوبيا، ثم ما لبث هيلا سيلاسي أن أنكر عليها هذا الحق وضمها في عام 1962، وحطم هويتها ومواريثها الإسلامية**، وبوصول العسكريين إلى السلطة عام 1974، لم تكن أقاليم أورومو وأوجادين وعفر وغيرها أفضل حالاً من إريتريا على الرغم من استبشار المسلمين خيراً مع قيام تلك الثورة التي كانوا يأملون منها انفراجاً عن النظام البائد، وخرجت المظاهرات من 100000 من

(1) Rashid Moten, Op. Cit, P. 33.

المسلمين تجوب أديس أبابا في 20 إبريل 1974 مؤيدة لقادة الانقلاب ومطالبة بالاعتراف الدستوري بالإسلام على قدم المساواة مع المسيحية الأرثوذكسية، وعندما تسلمت الدرج زمام السلطة في 12 سبتمبر 1974، **في ظل قيادة الجنرال أمان عندوم تبنت الحكومة الجديدة سياسة لإصلاح وضع المسلمين**، تمثلت في اعتبار يومي العيدين الفطر والأضحى ويوم المولد النبوي أعياداً وطنية. وفي مؤتمره الصحفي الأول قرر الجنرال عندوم بأن المسلمين يكونون حوالي 55% من إجمالي السكان وهم لذلك يستحقون معاملة أفضل إلا أن الثورة ما لبثت أن انقلبت على عندوم واتجهت نحو تبني الإشتراكية وتم الإعلان عن تأميم الأراضي الريفية عام 1975 وأصبحت الأراضي بذلك مملوكة للدولة وأصبح الفلاحون مجرد عمال زراعة، وهذه السياسة وإن كانت قد أضرت بكل من المسيحيين والمسلمين، إلا أنها أضرت بالمسلمين أكثر لأن الغالبية العظمى من السكان الريفيين كانوا من المسلمين.

كذلك فإن إعادة الهيكلة للبيروقراطية المدنية ـ العسكرية، كانت ذات تأثيرات ضارة على المسلمين، حيث لم تتجاوز نسب المسلمين في هياكل السلطة عن 1% في العهد الثوري وأصبحت بذلك الهوية الإسلامية سبباً في تهميش المسلمين داخل المجتمع الإثيوبي.

أما النظام التعليمي فقد كان التركيز أساساً يتم على تلقين الجماهير الأيديولوچية الماركسية وأصبح لزاماً على كل من بلغ سن الشباب وحتى سن الـ 55 أن يحضر في فصول إجبارية يومي السبت والأحد من كل أسبوع لتعلم الأمهرية ومبادئ الحساب والماركسية ـ اللينينية، **ومع أن جميع المدارس كانت خاضعة للحكومة فقد كان مسموحاً للمسيحيين بتدارس العلوم الدينية في الوقت الذي أنكر فيه ذلك على المسلمين خلال الفترة بين عام 82 ـ 1985 فقد حظرت الحكومة الكتب الإسلامية بما في ذلك القرآن الكريم داخل الدولة، ووضعت القيود المشددة على أداء فريضة الحج ومارست الاضطهاد والقهر على المسلمين**

في تلك الأماكن التي يتركز فيها السكان المسلمون، وكذلك في سياسة لخلخلة مراكز تجمع المسلمين فقد تبنت الحكومة الإثيوبية سياسة أسمتها (Resettlement) إعادة التوطين ومن خلالها تم الضغط على السكان في مناطق عديدة لتحفيزهم على تركها والذهاب إلى مناطق جديدة **وهو نظام لم تشهد قسوته قارة إفريقيا بكاملها** كما لم تنج العديد من القيادات الإسلامية من جبروت النظام الماركسي فقد اغتيلت مثل تلك القيادات كما هو الحال في هرر تجاه العضو البرلماني إسماعيل جالمو والكثيرين الآخرين داخل السجون بدون إجراءات قانونية وبحجة دعمهم للجناح الإسلامي في جبهة تحرير أورومو.

ثانياً: سياسات المسلمين تجاه النظم الحاكمة في إثيوبيا

كان من النتائج التي ترتبت على السياسات التي أنتجتها النظم الحاكمة في إثيوبيا ومنها التعصب الديني ـ السياسي لمسيحيتها ما يلي:

أ ـ شيوع الصراعات

فقد أدى التعصب الديني إلى تعميق الصراعات التي تزامنت وتلازمت داخل المجتمع الإثيوبي مع اعتبار التحول عن الأديان بالقوة أمراً مألوفاً، وقد أخذت هذه الصراعات تتشابك وتتداخل في ظل تعدد الولاءات وتضاربها خلال هذا التاريخ، بالإضافة إلى أن الاحتكام كان دائماً للسلاح والقوة وقد خلقت هذه الأوضاع بدورها نمطاً فريداً من العلاقة بين الحاكم والمحكوم وهو الخضوع لقوة التهديد أو الترغيب، ومن ناحية أخرى فقد أفرزت هذه الأوضاع المزيد من الشكوك والاستعداد الدائم للثورة والتمرد بالإضافة إلى تعطيل وتوقف عملية الاندماج الوطني[1].

---

(1) Ibid, PP. 33 - 35.

ب ـ تنامي النزعة التوسعية

لم يكتف النظام الحاكم في إثيوبيا بانحيازه الواضح والصريح للديانة المسيحية، وما تبع ذلك من كفالة جميع الامتيازات للمنتسبين لهذا الدين والداخلين فيه، بل زاد من ذلك تنامي نزعته التوسعية حيث دأب الأباطرة الإثيوبيون على غزو المناطق المجاورة، وأسهمت الكنيسة في ذلك عن طريق استدعاء الرهبان من الأديرة وإرسالهم إلى المناطق الخاضعة الجديدة وتوطينهم فيها في ظل حماية وسيطرة القوات الإمبراطورية وهو الأمر الذي ترتب عليه تكريس النهج التوسعي القائم على القهر والإخضاع[1].

ج ـ الاستئثار بالسلطة

تأثر تجنيد القيادات السياسية في إثيوبيا بالثقافة السياسية السائدة، على سبيل المثال فقد ظلت المسيحية الأرثوذكسية تمثل الدين الرسمي للدولة، وخصوصاً في عهد هيلا سيلاسي كما ظلت الأمهرية تمثل اللغة الرسمية[2] كذلك ظلت المناصب القيادية حكراً على الأمهرا ـ المسيحيين، والإمبراطور وولي العهد وغالبية الوزراء وأعضاء البرلمان وقيادات الجيش كانوا من الأمهر المسيحيين بنسبة 70% وفقاً لتقديرات عام 1970.

وفي ظل نظام الدرج فقد كانت التقديرات في نهاية السبعينيات تشير إلى أن حوالي 50% من القادة العسكريين كانوا من الأمهرا (المسيحيين)[3]، وهو الأمر الذي يشير إلى أن قاعدة التجنيد السياسي للقيادات السياسية لم تتأثر كثيراً بالتغيير السياسي الحادث في عام 1974، حيث ظل العنصر الأمهري/ المسيحي يحتكر السلطة السياسية في البلاد حتى وإن اختلفت التوجهات السياسية، والشيء نفسه

(1) د. عبد الملك عودة «إثيوبيا الإمبراطورية». . مرجع سبق ذكره، ص ص 88 ـ 89.

(2) ت. تامرات، مرجع سبق ذكره، ص 437.

(3) John W. Horbeson, The Ethiopian Transformation, The Quest For The Post - Imperial State (London, Westview Press, 1988) PP. 68 - 69.

يذكر بالنسبة للنظام الحاكم الحالي الذي حرص على الاستئثار بالسلطة السياسية، ففي ظل الفترة الانتقالية تولى ميلس زيناوي رئاسة الدولة وهو مسيحي تجراني، وتولى رئاسة الوزراء تامراث لابني (مسيحي/ أمهري) وعندما تم الأخذ بالنظام البرلماني الفيدرالي، في ظل التعددية الديمقراطية فقد حرص زيناوي على تولي رئاسة الوزراء، وهو ما يعني ضمنياً استمرار نزعة الاستئثار بالسلطة لدى المسيحيين الإثيوبيين، فعقب تولي الجبهة الديمقراطية الثورية لشعوب إثيوبيا السلطة في البلاد فإنها قاومت معارضة من جانب الجماعات الإثنية، مثل جبهة تحرير أورومو على الرغم من اشتراكها معها في إسقاط نظام حكم الدرج.

وفي ظل الظروف الصعبة التي عاناها المسلمون في إثيوبيا والتي من أبرزها التمييز والتفرقة الدينية، والتي ترتبت عليها العديد من التأثيرات على واقع وحياة المسلمين، فقد أفرز هذا الوضع العديد من الحركات التي تسعى إلى إقرار حقوقها ومقاومة الظلم الواقع عليها. ومن هذه الحركات ما يلي:

1 ـ الحركات الأورومية

هناك العديد من الحركات التي تناضل من أجل حق تقرير المصير للأورومو وإقرار استقلالها تماماً عن الدولة الإثيوبية، أو إيجاد صيغة مناسبة تضمن للأوروميين الحقوق والحريات على قدم المساواة مع باقي القوميات الأخرى داخل الدولة، ومن تلك الحركات جبهة تحرير أورومو وتعد من أقوى جبهات المعارضة للنظام الحاكم، وهي تتبنى فكرة حق تقرير المصير لإنشاء دولة أوروميا[1] ويغلب على تشكيل أعضائها العنصر المسيحي وهناك بعض الحركات التي يغلب على تشكيل أعضائها العنصر الإسلامي، وهو ما سيتم التركيز على بعضها على النحو التالي:

---

(1) Harold D. Nelson & Irving Koplan Op. Cit., P. 258.

أ ـ الجبهة الإسلامية لتحرير أوروميا

يشير أحمد عبد المجيد عضو مجلس الممثلين في الحكومة الانتقالية وممثلي الجبهة أن تلك الجبهة هي منظمة سياسية أورومية بحتة تأسست من أجل تحرير شعب أورومو من الاضطهادات القبلية والدينية التي ظل يعاني منها خلال قرن كامل من الزمن على أيدي نظم الطبقات الإقطاعية ثم الحكم العسكري الدكتاتوري الذي تعاقب على حكم البلاد، وكانت الجبهة الإسلامية في طليعة الجهات والمنظمات السياسية التي كانت تناضل ضد هذه النظم خلال العقدين الماضيين حتى تم إسقاط النظام الدكتاتوري العسكري المتمثل في حكم الدرج وهي أيضاً من بين المنظمات والحركات التحررية التي كانت قد صادقت على الميثاق الوطني للفترة الانتقالية وأن الجبهة تقوم بنشاطات مختلفة في جميع أنحاء أوروميا وأن رغبة الأوروميين والمنظمات الأورومية المختلفة تتركز في تحقيق حرية شعب أورومو وتمكينه من تقرير مصيره بنفسه[1]. كما أشار عمر محمد إسماعيل رئيس الجبهة بأن سقوط نظام الدرج الدكتاتوري قد مكن الأمم والقوميات المختلفة في البلاد من التخلص من المظالم والاضطهادات التي عانت منها لسنوات طويلة، بالإضافة إلى أنه وضع حداً للحروب الأهلية الطويلة التي ظلت تقضي على الأخضر واليابس وتسببت في شقاء هذه الشعوب وأن الإدارة الإقليمية للأمم والقوميات المختلفة قد مكنت هذه الأمم من أن تكون المستفيدة من خيرات مناطقها وتطوير عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها وأن الميثاق الوطني للفترة الانتقالية قد صان من بين أمور أخرى حق الأمم المتحدة والقوميات المختلفة في البلاد في تقرير المصير حتى الانفصال، وأن الجبهة كانت من بين القوى السياسية التي شاركت في ذلك المؤتمر التاريخي وصادقت أيضاً على ميثاق الفترة الانتقالية ولكن بسبب الاختلافات التي حدثت في كيفية ترجمة

(1) Theodros S. Dagm, «Ethiopia: The struggle for unity and Democracy Congressional Research Service, June 20, 1992, PP. 6 - 7.

الميثاق إلى عمل ملموس. فقد اختارت بعض العناصر في الجبهة اللجوء إلى الوسائل العسكرية لحسم تلك الخلافات بين الجبهة والحكومة الانتقالية ودخلت في حرب مع الحكومة دون أن تضيع من حساباتها ما يترتب على هذه الحرب من خسائر مادية وبشرية في أوساط الجبهة وتسببت في إغلاق عشرات من مكاتب الجبهة في الأقاليم الأورومية المختلفة وما ترتب عليه من انشقاق في داخل قيادة الجبهة ونتج عن هذا الانشقاق انقسام الجبهة إلى قسمين:

أولهما: يريد اتباع الوسائل السلمية وحسم الخلافات مع الحكومة الانتقالية بطريقة سلمية والعمل لصالح شعب أورومو بسلام ووفاق مع القوى السياسية الأخرى في البلاد.

ثانيهما: يحبذ مواصلة النضال المسلح ضد الحكومة الانتقالية لتحقيق مآربه بقوة السلاح. لقد اختارت الجبهة البديل الأول إيماناً منها بأن العنف والصراعات ليست لصالح شعب أورومو وإن كانت هناك نداءات متكررة للخارجين على الجبهة الذين اختاروا مواصلة أنشطتهم المسلحة وهو الأمر الذي حفز الجبهة إلى الدعوة لعقد مؤتمر تأسيسي من جديد وتم عقد المؤتمر بالفعل خلال عام 1994 حيث شارك فيه الأوروميون من المقاطعات الأورومية المختلفة وبالتالي فقد تم تشكيل قيادة جديدة للجبهة ومنذ إعادة تأسيسها كانت تقوم بنشاطات مختلفة ومنها(1):

- القيام بتحسين علاقاتها مع الحكومة الإثيوبية.

- التعريف ببرنامجها السياسي للمنظمات والحكومات المختلفة.

- السعي من أجل إعادة فتح مكاتب الجبهة التي كانت قد أغلقت وافتتاح مكاتب جديدة أخرى في أجزاء مختلفة من أوروميا.

---

(1) **جريدة العلم الإثيوبية** (أديس أبابا)، 23/ 4/ 1993 إفرنجي، ص 3.

- العمل من أجل استعادة مكانة الجبهة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للبلاد.

- إجراء الاتصالات المباشرة بالمنظمات السياسية الأورومية التي تقوم بنشاطات مختلفة في داخل أوروميا بطريقة سلمية والسعي لإقرار خطط توسيع مجالات التعاون معها ما دامت لصالح شعب أورومو.

ب - الجبهة المتحدة لتحرير أوروميا

وكان قد تم الإعلان عن إقامة الجبهة المتحدة لتحرير أوروما في 12/ 1/ 1995 نتيجة اندماج كل من الجبهة الشعبية الأورومية الموحدة للتحرير والجبهة الإسلامية لتحرير أوروميا وقد ذكر هذا الإعلان الغزوات المتكررة التي شنت على الشعب الأورومي من قبل الطبقات الحاكمة الحبشية بهدف خلق إمبراطورية إثيوبية منذ القرن الثالث عشر وخاصة في عهد حكم «منليك» في منتصف القرن التاسع عشر والذي في عهده ارتكبت أعمال بربرية ضد شعب أورومو الذي كان يعيش في نظام إداري متطور يعرف بنظام «جدا» الذي كان يعد نموذجاً للنظم الديمقراطية المعاصرة وأن مسألة عدم توحيد المنظمات السياسية التي ظلت تناضل من أجل حرية هذا الشعب وخاصة بعد تأسيس الحكومة الانتقالية كانت من بين المسائل التي ظلت مثاراً للتساؤلات ومن هنا أكدت كل من الجبهة الشعبية الأورومية الموحدة للتحرير والجبهة الإسلامية لتحرير أوروميا تصميمهما على تضييق شقة الخلافات بينهما والعمل معاً لصالح هذا الشعب وتم الاتفاق بين التنظيمين على تحقيق ما يلي: -

- تقوية اتصالات هذا الشعب حتى لا يعود النظام الإقطاعي مرة أخرى وأن تكون هذه الاتصالات بطريقة سلمية وديمقراطية.

- المحافظة على وحدة وتضامن هذا الشعب والمحافظة على المكاسب والانتصارات التي تم تحقيقها.

ـ فتح صفحة جديدة لإيجاد تضامن ووحدة بين المنظمات السياسية الأورومية الأخرى. ولتحقيق هذه الأهداف الإسلامية والأهداف الأخرى الخاصة بالشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية فقد تطلب ذلك دفع العلاقات الطيبة التي كانت قائمة بين جبهة تحرير شعب أورومو الموحدة وبين الجبهة الإسلامية لتحرير أوروميا إلى أعلى مستوى.

2 ـ التنظيمات العفارية

أ ـ جبهة تحرير عفار

في ظل حكم هيلا سيلاسي فقد تمتع السكان العفاريون من بدو ورعاة، في كل من ودلو الشرقية وإريتريا الجنوبية وبعض المناطق الأخرى، بدرجة كبيرة من الحكم الذاتي على الأراضي التي يقطنونها وبعد انقلاب 1974 فقد لجأ الزعماء العفاريون إلى الحكومة العسكرية الجديدة مطالبين إياها باستمرار الاعتراف بسلطتهم وامتيازاتهم إلا أن رد الدرج كان يتمثل في فرض الإصلاحات عليهم[1].

وقد ظهرت هذه الحركة في عام 1974 كأحد نتائج العلاقة القائمة بين العفاريين وجبهة التحرير الإريترية وكذلك نتيجة لفشل الدرج في التعامل مع العفاريين بمثل النهج الذي انتهجه الإمبراطور هيلا سيلاسي في التعامل معهم وعلى رأسهم السلطان «علي مرح حنفري» وفي ظل سيادته على الأراضي التي يقطنها العفاريون باعتبارها أمراً واقعاً ذا طابع إقطاعي شبه مستقل. وفي يونيو 1979 اضطر السلطان علي مرح حنفري إلى مغادرة الإقليم إلى الخارج في ظل ضغوط الدرج واتجه نحو تشكيل جبهة تحرير عفار والتي حازت الدعم من العربية السعودية. وفي تلك الأثناء فقد منحت الدرج العفاريين حكماً ذاتياً ولكنها حرصت على أن لا تترك السلطنة خاضعة للسلطان علي مرح وإدراكهم لولائهم للسلطان من ناحية أخرى ومع إزاحة السلطان من جانب الدرج واستقلال جيبوتي

(1) **جريدة العلم الإثيوبية** (أديس أبابا)، 28/ 5/ 1994 إفرنجي، ص 10.

وارتقاء العيسى السلطنة فيها فقد ترتب على ذلك التكوين مشكلة وطنية كانت كامنة من قبل وواجهت الدرج وهي موقف العفاريين الإثيوبيين وقد وجدت أن الحل لذلك يتمثل في منحهم الحكم الذاتي. وعلى الرغم من الدعم السعودي - الإسلامي فإن جبهة تحرير عفار لم تمثل تهديداً عسكرياً خطيراً على الدرج[1].

ب - حركة التحرير الوطنية العفارية

ظهرت هذه الحركة في عام 1977 كمجموعة منشقة يسارية في مواجهة الجبهة المحافظة التي يتزعمها السلطان علي مرح. وفي مؤتمرها الأول الذي عقد في «جواني» (Gewane) التابعة لهرارجي في 1977 فإن الحركة طالبت بالحكم الذاتي وبالتحديد للإقليم العفاري الذي قبل المجلس العسكري المؤقت منحه لبعض الأقاليم وفقاً لبرنامج الثورة الوطنية الديمقراطية وفي الوقت ذاته فقد تبرأت الحركة من المطالب الانفصالية وفي تلك الأثناء فإن المجلس العسكري الإداري المؤقت اتخذ خطوات مهمة فيما يتعلق بتدعيم مناطق عفار من إريتريا وتجراي وويلو وهرارجي، بالإضافة إلى أوسا قلب منطقة شعب عفار. وعلى جانب آخر تم تقسيم مناطق عفار الثانية بحيث تم توزيع عصب من الجزء الجنوبي من إريتريا وجعلها مركزاً إدارياً منفصلاً. ونظراً للروابط الوثيقة بين كل من الحركة والدرج فإن أعضاءها (الحركة) حازوا التعيين في المراكز الإدارية في جميع المناطق العفارية وبالتالي فقد كان هذا إقراراً بالمصلحة المتبادلة بين كل من الدرج والقيادة العفارية[2]. ومن وجهة نظر الحكومة العسكرية فإن التعيين للإداريين من حركة التحرير الوطنية العفارية مثل تعيين محمد أحمد شيهيم كحاكم لعصب وحبيب بايو (ابن السلطان السابق) الذي عهد له أمر أوسا سيساعد على حفظ السلام والنظام وضمان التأمين الأوسع للطريق من عصب إلى أديس أبابا الذي

(1) نفس المرجع السابق.

(2) John W. Harbeson «Territorial and Development Politics The Horn of Africa: The Afar of the Awash Valley African Affairs (Vol. 77, No 309, October 1987, P. 498.

يعتبر الطريق الرئيسي لتجارة الصادر/ الوارد لإثيوبيا بالإضافة إلى أهمية الإقليم الاقتصادية وأن هذا التعاون بين الدرج وحركة التحرير الوطنية العفارية ترتب عليه الحد من النشاطات العسكرية لجبهة تحرير عفار وتدهور فاعليتها وضعفها[1].

ويلاحظ أن توجهات حركة التحرير الوطنية العفارية أظهرت بعض التشابه في الخطط التي تم وضعها والدفاع عنها من قبل من جانب القادة العفاريين إبان حكم هيلا سيلاسي حيث أكدوا على مصالحهم في تكوين دولة عفارية تكون نموذجاً مميزاً لعلاقة الشعوب في علاقاتها بإثيوبيا[2] وأن تنتهج سياسة أكثر مساواة وخصوصاً فيما يتعلق بالخدمات الاجتماعية والتعليم فيما بين جميع الجماعات الإثنية التي تشكل الإمبراطورية على اعتبار أن تكوين مثل هذه الدولة يخدم في استقطاب واستيعاب العفاريين من جيبوتي على أساس أن ارتباطهم بالإمبراطورية الإثيوبية سيكون أكثر إفادة من استيعابهم و(اندماجهم) داخل الصومال الكبير، كما أن الفصل بين المجموعتين الإثنيتين الرئيسيتين في إريتريا: العفار والكوناما سيساعد في تفتيت التعاون بين الجماعتين في إطار الإقليم الإريتري إذا ما تم فصل مناطق العفار عن مناطق الجماعات الأخرى وهو ما يخدم من ناحية أخرى الدولة الإثيوبية في تأمين مداخلها إلى ميناء عصب على البحر الأحمر خصوصاً وأن خطوط السكك الحديدية للطريق الرئيسي من أديس أبابا وعصب تمر عبر أراضي العفاريين. وقد تأكدت مثل هذه التوجهات في إبريل 1977 وترتب عليها بالفعل المطالب بالتكوين العاجل لإقليم يضم جميع مناطق العفاريين في إريتريا وتجراي وويللو وهرارجي وفي مايو 1978 أصبحت عصب الجزء الجنوبي من إريتريا جزءاً من أراضي العفار وأصبحت إقليماً إدارياً منفصلاً في حين أن أوسا أصبحت مديرية (Province) بعد أن كانت مركزاً (District) ومثلت هاتان المنطقتان قلب إقليم العفاريين الذي وفقاً لتطلعاتهم يجب أن يشمل

---

(1) Mulatu Wubneh & Yohanmis Abate Op. Cit P. 74.

(2) Idem.

جيواني (من إقليم هرارجي) وأفامبو، دوبتي وباتي (من داللو) وتابو من (إريتريا) وشيهيت وبيرها (من تجراي)[1].

3 ـ تنظيمات الجماعات الصومالية الإثيوبية

أ ـ جبهة تحرير الصومال الغربي

تم التأسيس لجبهة تحرير الصومال الغربي في عام 1961 من جانب السكان الصوماليين في أوجادين وهود. وقد اتخذت الجبهة مقديشو مقراً أساسياً لها وكانت جهودها منصبة على حشد الشباب الصومالي المقيمين في أوجادين والمناطق المجاورة لها وذلك لتدريبهم عسكرياً وما لبثت أن قامت الجبهة بأنشطتها العسكرية بمصادمات مع الجيش الإثيوبي[2]. وقد حققت بعض الانتصارات في إقليم بالي الذي يقطنه الصوماليون والأورومو والذي يتكلم غالبيتهم اللغة الصومالية كما كان يربط الإسلام بين هؤلاء برباط قوي ساعد على تدعيم وتعزيز الكراهية المشتركة ضد القوات المسيطرة على الإقليم. وفي عام 1963 ثار الصوماليون في المنطقة الجنوبية الغربية من بالي وثار كذلك الأورومو في المناطق الأخرى من بالي ثم في مرحلة تالية في إبريل 1964 ثار الأورومو القائمون في «وابي» وامتدت الهجمات الناجحة ضد وحدات الشرطة والجيش إلى ديلود وفي نهاية 1965 كانت معظم المناطق الوسطى من بالي تحت سيطرة القوات الثائرة وقد مثلت الأنشطة المبكرة لجبهة تحرير الصومال الغربي بين عامي 1963 و1969 تعبيراً واضحاً عن العلاقات القائمة بين كل من جبهة تحرير الصومال الغربي والحكومة الصومالية من جهة وكذلك العلاقات بين الجبهة وحركة تحرير الأورومو والحكومة الصومالية من جهة أخرى وإن شاب مثل هذه

---

(1) Kassim Shehim «Ethiopia, Revolution, and the Question of Nationalities: The case of the Afar The Journal of Modern African Studies (Vol. 23, No. 3 June 1985) 345 - 346.

(2) Lars Bondestamy People and Capitalism in the North - Eastern Low Lands of Ethiopia The Journal of Modern African Studies (Vol. 12, No 3 September 1974) P. 436.

العلاقات افتقاد استراتيجية واضحة تجمع بينهم سواء على المستوى القومي أو المستوى الثوري وربما مرد ذلك إلى صعوبة التحديد أو التوافق بين الأهداف الأورومية والصومالية على الرغم من أوجه التعاون واضطهادهم المشترك من جانب إثيوبيا وتميزهم بنوع ما من التماسك على الصعيد القومي[1].

إن التناقصات الأورومية ـ الصومالية داخل جبهة تحرير الصومال الغربي لم يتم إجراء محاولات لحلها إلى أن عقدت الجبهة مؤتمرها في يناير 1976 وكانت الجبهة قد حدث بها انشقاق إلى قسمين: الأول وهو «واريبا» الذي يمثل الصوماليين من سكان أوجادين والثاني هو «آبو» الذي يمثل سكان بالي وأروسي وسيدامو وكان هذا التقسيم يقوم أساساً على أن أكثر سكان الأقاليم الأخيرة هم من الصوماليين وأن أكثرية السكان الآخرين هم من الأورومو وهم في الواقع من المتحدثين باللغة الصومالية ربما مع اختلاف اللهجة، وربما هذا ما عزز من مطالب جبهة تحرير الصومال الغربي بالأراضي وبالاستقلال وبمحاولات الانضمام إلى جمهورية الصومال[2].

ب ـ العصبة الديمقراطية ـ الإثيوبية[3]

هذه العصبة هي منظمة تم إنشاؤها من جانب 12 منظمة سياسية داخل مناطق السكان الصوماليين عام 1994 وذلك وفقاً لرغبات جميع الشرائح المختلفة التي تتألف منها القومية الصومالية في البلاد والهدف من تأسيسها هو تصعيد النضال السياسي الرامي إلى توحيد صفوف الصوماليين الإثيوبيين وبالتالي تمكينهم من ممارسة جميع حقوقهم الديمقراطية ـ والسياسية والمدنية، بما فيها

(1) John Bernett the Arar of Eastern Tigray, A question For self - determination Horn of Africa (Vol. 6, No 6, No 4, 1983/84) P. 45.

(2) Gerard Driliand The struggle For Africa: Conflict of the great Powers (London Maminllan 1982), P. 95.

(3) Bereket Hable Selassie, Conflict, op, Cit, PP, 106 - 108.

حقهم في تطوير لغاتهم وثقافاتهم وإدارة شؤونهم الخاصة بأنفسهم ضمن إقليمهم الخاص وذلك وفقاً للميثاق الوطني للمرحلة الانتقالية والدستور الجديد.

إن العصبة ليست منظمة حكومية وإنما هي منظمة سياسية تم إنشاؤها بهدف تحقيق طموحات ورغبات وآمال الصوماليين الإثيوبيين الذي حرموا خلال عهود الأنظمة البائدة من جميع حقوقهم وحرياتهم الأساسية المشروعة. وتجدر الإشارة إلى أن جميع الفئات المختلفة التي تتألف منها القومية الصومالية بما فيها الأوجادين تؤيد العصبة وبرنامجها السياسي وأنها تتمتع بتأييد شعبي قوي في العديد من المدن والمديريات في الإقليم الخامس، من بينها دير داوا وجيجكا ودحجبور وأواري ديوخ ودولي وتجيلي وغيرها من المناطق وهي تسعى إلى تركيز جهودها من أجل تخليص الإقليم من التخلف وبالتالي معالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية التي تعاني منها القومية الصومالية وذلك من خلال بناء هذه المرافق الأساسية اللازمة لوجود المجتمع الإنساني، وتشكل الاحتياجات الرئيسية لشعب الإقليم خصوصاً وأن الأنظمة الأوتوقراطية والدكتاتورية السابقة قد أهملت هذا الإقليم بحيث لا توجد المرافق الأساسية مثل المدارس والمستشفيات والكهرباء والمواصلات والاتصالات السلكية واللاسلكية والطرق والمياه النقية الصالحة للشرب.

وفي إطار جهودها مع القوى الأخرى فإن العصبة أبدت استعدادها للتعاون مع جميع القوى والمنظمات السياسية التي تتبنى برامج سياسية وأهدافاً متماثلة وذلك من أجل المصالح المشتركة للأمم والقوميات الإثيوبية المتمثلة في تعزيز الديمقراطية والعدالة والمساواة في البلاد. وفيما يتعلق بالانفصال الذي تطالب به الجبهة الوطنية لتحرير أوجادين فإن العصبة ترى أنه ليس هناك ما يدعو إلى الانفصال لأن الميثاق الوطني قد ضمن للقومية الصومالية جميع حقوقها السياسية والديمقراطية والمدنية وتمارس هذه القومية الحقوق الأساسية بما فيها حقها في إدارة شؤونها الخاصة وتطوير لغتها وثقافتها وبالتالي فإن المطالب الأساسية

للقومية الصومالية هي التنمية الشاملة في أقاليمها وليس الانفصال الذي لن يستفيد منه الشعب داخل القومية الصومالية التي تعرضت للاضطهاد والظلم أكثر من غيرها خلال عهدي النظامين البائدين.

ج ـ الجبهة الوطنية لتحرير أوجادين

في نهاية شهر مارس 1994 أصدرت اللجنة المركزية للجبهة الوطنية لتحرير أوجادين بياناً حددت فيه موقفها حول المبدأ الخاص بتقرير المصير وهو يتضمن ما يلي:

إن الهدف من النضال الشاق الطويل المدى الذي خاضه الشعب الصومالي في أوجادين الذي ضحى من أجله بالكثير هو استرداد حقوقه الإنسانية الأساسية وهي حق تقرير المصير حتى الانفصال وأن السبب الرئيسي الذي جعل شعب الأوجادين يرضى ويقبل ميثاق المرحلة الانتقالية هو القبول والاعتراف بالمبدأ الخاص بحق الأمم والقوميات المختلفة في البلاد وفي تقرير مصيرها حتى الانفصال وأنه في الوقت الذي تنتهي فيه المرحلة الانتقالية وتجري في البلاد نشاطات ترمي إلى إعداد الدستور الذي يعتبر أول دستور يشترك الشعب الإثيوبي في العمليات الخاصة بإعداده فإن الجبهة الوطنية لتحرير أوجادين ـ التي هي الحصيلة الحقيقية للنضال الشعبي الشاق والطويل ـ قد حددت موقفها حول المسائل الخاصة بحق تقرير المصير وبمستقبل شعب الأوجادين والشعوب الإثيوبية المختلفة وأنه نظراً لأن الكثير من الأهداف لم تتفهم موقف وسياسة الجبهة بصورة واضحة وأخذ البعض منها بصورة متعمدة باختلاق وترويج الدعايات الكاذبة والباطلة عن الجبهة من أجل تضليل الشعب الإثيوبي والرأي العام العالمي فإن الجبهة تحدد موقفها كالتالي[1]:

1 ـ إن مبدأ حق تقرير المصير هو مبدأ أساسي لحقوق الإنسان وأن لشعب

(1) Ibid, PP. 109 - 110.

الأوجادين والشعوب الأخرى الحق في ممارسة حرية الحقوق التي لا يمكن لأي نظام حاكم أن يقررها ما عدا الشعب المعني.

2 ـ إن الشعب الأوجاديني الذي لم يكن إثيوبياً أيد بإرادته الحرة أن يكون جزءاً من العهد الجديد الذي تقوم فيه البلاد لأول مرة في تاريخها بإعداد دستور يعكس آمال وطموحات الشعوب الإثيوبية المختلفة إذا تم إدارج المبدأ الخاص بحق تقرير المصير حتى الانفصال في هذا الدستور.

3 ـ إنه يجب قبول واحترام مطلب أية أمة وقومية وشعب فيما يتعلق بممارسة حقه في تقرير المصير وحق الانفصال، كما تؤمن بأنه يجب أن يكون لكل أمة أو قومية أو شعب حق دستوري يؤكد حقه في تقرير المصير حتى الانفصال.

4 ـ إن أية أمة أو قومية أو شعب يطالب بممارسة هذه الحرية سيحقق هذه الحرية عن طريق مجلسه الإقليمي وعندما يصادق المجلس الإقليمي على مطالب شعبه في تقرير المصير ويصدر قراره بتحقيق هذا الهدف إلى السلطة المركزية، عند ذلك فقط يمكن الاعتراف بتلك الأمة كأمة تطالب بحقها كاملاً في ممارسة حقها في تقرير مصيرها حتى الانفصال.

5 ـ إن المجلس الإقليمي سيقدم طلبه إلى الحكومة المركزية في غضون ثلاثة أعوام لخلق الظروف الملائمة التي تسمح بالقيام بالاستفتاء للأمم والقوميات والشعوب المعنية دون شرط ودون الحاجة إلى الموافقة من أي إنسان أو مؤسسة غيرها وستحترم نتائج الاستفتاء الذي يتم بطريقة حرة ونزيهة وديمقراطية وأن يتم إجراء الاستفتاء بحضور المنظمات والمؤسسات والشخصيات الدولية.

6 ـ فيما يتعلق بالتوقعات المستقبلية لإثيوبيا ولما يسمى بالقوى المعارضة فإن استقلال وحرمان الأمم والقوميات والشعوب في الماضي قد جعل إثيوبيا ميداناً لحروب طويلة نتج عنها فقدان الأرواح والممتلكات وتأخر تقدمها في

كل مكان، وأن عهد إقامة إثيوبيا موحدة عن طريق القوة قد انتهى دون رجعة، وأن مختلف الأمم والقوميات والشعوب في إثيوبيا يمكن أن تبقى متحدة معاً من خلال إرادتها الحرة التي لا يمكن تحقيقها إلا بمساواة الشعوب واحترام جميع حقوقها.

7 ـ المعارضة القوية لتلك القوى التي ترفض قبول الحقوق السابقة الذكر وتسعى في الوقت نفسه إلى إعادة مظالم واستغلال الماضي وتحاول إحباط جهود الشعب المخلصة لتعزيز وترسيخ وإنجاح العهد الجديد.

8 ـ وحول الأمر في أوجادين فإنه يتم الأخذ في الاعتبار النضال الطويل للحصول على الحقوق والاعتراف بأن أفضل الطرق لتحقيق هذا الهدف هو الوسيلة السلمية والإدانة والنبذ للأفكار والسياسات القائمة على الحرب.

9 ـ فيما يختص بوحدة الشعب الصومالي، فإنه قد تم التوضيح في الدستور والبرنامج السياسي للجبهة أن وحدة الشعب الصومالي في أوجادين هي سياسة أساسية للجبهة وأنه عن طريق الوحدة فإن الشعب الأوجاديني (الصومالي) يمكن أن يمارس حقوقه ويتعاون مع الشعوب للمنفعة العامة. ولتحقيق هذا الهدف فقد تم القيام بالجهود الممكنة لتوحيد القوى السياسية للشعب، إلا أن هناك قوى معينة تعمل ضد هذا الهدف ولمصالحها باستخدام أحداث الصومال والتأثير الذي تحدثه على الجماعة الإثنية الصومالية أينما كانت وهذه النشاطات السلبية قد أصبحت عقبة أمام تحقيق وحدة الشعب الصومالي وأن الجبهة ترحب بأية وحدة قائمة على الشرعية والإرادة الحرة للشعب وللجبهة دون التدخل من الحكومة على مستوياتها المختلفة، وأن المؤتمر الذي عقدته المنظمات السياسية الصومالية لإنشاء الحزب الديمقراطي للصومال الغربي لا تخص الجبهة نتائجه.

(1) جريدة العلم الإثيوبية (أديس أبابا)، تاريخ 15 إبريل 1994، ص 5.

(2) جريدة العلم الإثيوبية (أديس أبابا)، تاريخ 15 إبريل 1994، ص ص 2 ـ 4.

المطلب الثالث: مستقبل المسلمين في إثيوبيا

إن حالة عدم الاستقرار في المناطق التي يغلب عليها الإسلام يعد من العقبات القوية التي تواجه كلاً من تطلعات بناء الدولة/ الأمة وما يرتبط بها من ضرورات الإندماج الوطني وبناء الدولة وما يرتبط بها من متطلبات الشرعية السياسية وبناء المواطن وما يرتبط به من ضرورات التنشئة السياسية والتجنيد السياسي والمشاركة السياسية. كما أن العديد من القضايا الأخرى التي يرتبط بها مصير الدولة الإثيوبية مثل الديمقراطية والفيدرالية والتنمية الاقتصادية مرتهن بمدى ارتباط واندماج المسلمين في إطار الولاء المشترك المنبعث من الشعور بالمساواة والمشاركة الفعلية في الحياة السياسية الإثيوبية وفق ما تؤهله لهم كثرتهم العددية وبما عانوه من ظلم واضطهاد لسنوات طويلة وذلك بالتطبيق الفعلي لمبادئ المساواة في جميع الحقوق وإتاحة المجال أمامهم في جميع المناصب والوظائف السياسية والمدنية والتشريعية وفقاً للتمثيل المتكافئ وضمان الحقوق الاقتصادية والتوزيع العادل للثروات وضمان العدالة الاجتماعية والحرية في ممارسة الشعائر والتعبير عن الرأي وغيرها من الحقوق والحريات الواردة في الدستور وعلى أسس المساواة بدون تفرقة أو تميز. فهل سيستطيع النظام الحاكم الحالي في إثيوبيا الالتزام بذلك؟ وهل إثيوبيا التي لم تعرف الديمقراطية التعددية طوال حياتها السياسية قادرة على تطبيق مثل هذا النظام وفي ظل ظروف عدم الاستقرار والتدهور الاقتصادي؟ وهل الفيدرالية التي تمخضت عنها سياسات النظام الحالي وتلازمت مع الديمقراطية ستكون المقدمة الأولى لحل المشكلات التي تعاني منها الدولة وتعاني منها القوميات بداخلها؟ **هل الدعوة الصريحة الواردة في ميثاق عام 1994 بإمكانية الانفصال للقوميات الراغبة في ذلك يمكن أن توضع موضع التنفيذ الفعلي؟** وغيرها من التساؤلات التي تتدافع وتتراكم في انتظار ما ستجيب عنه أفعال النظام الحاكم الحالي وما يمكن الإشارة إليه في هذا الشأن بعض الملاحظات الآتية:

1 ـ إن التقاليد الإثيوبية تتسم بالتسلط أكثر منها كونها تقاليد ديمقراطية ولم

يحدث طوال تاريخها السياسي أن كانت دولة موحدة بالفعل وبالرغم من الجهود التي بذلت وما زالت تبذل من أجل بناء الأمة إلا أن طابع الجماعة أو القومية هو الطابع الذي طالما استقرت عليه الأمور حيث احتفظت كل قومية بهويتها وأخذت تعمل على تكريسها، كما أن النزعات الدينية واللغوية والإثنية تمثل قوى انفصالية وغير ديمقراطية داخل المجتمع الإثيوبي. وعلى هذا فإن التسليم بوجود وبخطورة مثل تلك النزعات وغيرها يرتبط بالوضع الذي يمكن أن يكون عليه أي نظام للتعددية السياسية حيث إن تلك التعددية في هذه الظروف ستعني وجود أحزاب أيضاً ذات طابع إثني أو ديني وهو أمر لا يؤدي في النهاية إلى إنجاح التجربة الديمقراطية كما يترتب على ذلك من إقرار الفواصل بين الجماعة والقوميات داخل المجتمع الإثيوبي وتزيد من الولاءات الشخصية على حساب الولاءات الوطنية وإن كان من الممكن أن يكون مقدمة لها وربما تمثل المرحلة القادمة مجرد إعادة صياغة التقاليد الإثيوبية بما يتناسب والظروف الراهنة، ويمكن في ظل شروط منها ضرورة الاستمرار النسبي وضرورة تفاعل جميع العناصر المكونة للمجتمع الإثيوبي في إطاره وضرورة شعور وإدراك الاستفادة الحقيقية من وراء ذلك.

ومن ناحية أخرى فإن المجتمع الإثيوبي الذي يعاني معظم أفراده من الأمية وفي ظل الظروف الاجتماعية ومستويات المعيشة المتردية في العديد من الأقاليم المترامية الأطراف وخصوصاً تلك المناطق التي يقطنها المسلمون والتي تعاني من صعوبة الاتصال فيما بينها تمثل مؤشرات إلّا أن التجربة الديمقراطية تفرض من أعلى توجهات القلة التي تواترت على حكم البلاد سواء أكانت الأمهرا أم التجراي وربما يتم استقطاب بعض العناصر داخل الجماعات الإثنية والدينية مثل الأورومو بما يمثل استمراراً للنهج الذي تبنته أنظمة الحكم السابقة وهذا لا يعني نجاح أو استمرار التجربة على المدى البعيد.

2 ـ إن إثيوبيا تعاني من ويلات الولاءات التحتية حيث يشيع بين شعوب

وأقاليم وقوميات الدولة الولاءات الدينية والإثنية والإقليمية على حساب الانتماء الوطني وطموحات الوحدة الوطنية. وإذا كانت الأنظمة الحاكمة قد فشلت في تحقيق مثل هذه الوحدة سواء عن طريق الأساليب القهرية أو الأساليب الأيديولوچية وغيرها من الأساليب فإن التجربة الديمقراطية المعاصرة تواجه أيضاً صعوبات في سبيل إحداث مثل هذه الوحدة ويعزز من صعوبة ذلك تلك الميول الانفصالية والاختلافات والشكوك المتبادلة خصوصاً في ظل تعاظم سلطات ونفوذ الحكومة المركزية الفيدرالية كما يساعد على ذلك أيضاً افتقاد إثيوبيا لنظام حزبي حقيقي من قبل، حيث إن التجربة السابقة لإثيوبيا تمثلت في وجود نظام الحزب الوحيد وبالتالي فإن المعارضة لم ترق إلى المستوى الذي يمكن اعتباره ظاهرة ديمقراطية.

3 ـ من الصعب قيام تجربة ديمقراطية ناجحة في دولة تعاني أساساً من آثار المشكلات الاقتصادية وتردي مستويات المعيشة لسكانها وليست إثيوبيا استثناء من ذلك حيث إنها تعد من مجموعة الدول الأكثر فقراً في العالم ولذلك فإن الانتقادات الموجهة للنظام الحاكم الحالي في إثيوبيا تتركز أساساً حول إثارة الشكوك حول كيفية أن تكون هناك ديمقراطية حقيقية في البلاد في ظل سيطرة تجربة ـ أمهرية ـ مسيحية على المناصب المهمة التي تتولى تسيير أمور الحكم والإدارة والتشريع في إثيوبيا. وإذا كان التوجه العام في هذا الشأن يسير نحو الاستئثار بالسلطة فهو يتم على حساب إغفال التوجهات الاقتصادية التي تعد المقدمة الأولى للديمقراطية والتي بدونها وبدون إحداث تنمية اقتصادية حقيقية تظل البلاد تدور في حلقة مفرغة من النزاعات والصراعات التي تأخذ أشكالاً شتى ذات طابع إثني تارة وذات طابع ديني تارة أخرى. وبالتالي فإن **التنمية ومشكلة التوزيع للثروة والدخل تعد إحدى المشكلات المهمة التي ينبغي مراعاتها في التعامل مع العنصر الإسلامي لتحفيزه على المشاركة وخلق درجة من الولاء والإنتماء في الإطار الإثيوبي.**

التعقيبات والمداخلات (الجلسة الثالثة)

رئيس الجلسة: أ. د/ السيد فليفل

أرجو من الإخوة الحاضرين أن يحاولوا الربط بين البحوث لأنها بحوث عن 3 دول متجاورة: سوف تلاحظون أن الصوماليين موجودون في كل من الأراضي الصومالية بطبيعة الحال، وفي إثيوبيا، وفي كينيا. وربما لم يشر زميلي الدكتور/ عبد الله نجيب إلى دور الصوماليين في كينيا في نشر الإسلام، وإلى قلب الأراضي الكينية حتى البحيرات وأذكر أن الصوماليين تحسن وضعهم في كينيا في ظل حكم الرئيس دانيال آراب موي بعد قيامهم بإحباط محاولة انقلاب في بداية حكمه وقد أدى ذلك إلى فك كثير من القيود التي كانت تمنع حركتهم وسط المجتمع الكيني.

الصوماليون أيضاً في منطقة أوجادين بإثيوبيا نجحوا مرتين خلال فترة لا تزيد على ربع قرن في استعادة أراضيهم من إثيوبيا ولكنهم فشلوا في المرتين، مرة بسبب انسحاب الصومال من الحرب، ومرة بسبب الأزمة الصومالية الراهنة، فالآن يوجد على أراضي أوجادين تنظيم الجبهة الوطنية لتحرير أوجادين الذي يضم أكثر من 50 ألف مقاتل. لو أن الصومال كان متحداً لتغيرت أوضاع الخريطة السياسية في القرن الإفريقي تماماً. ومن هنا تأتي خطورة الوضع في الصومال وربما تحدث عرضاً الأستاذ حسن موسى عن اللاجئين. لكن مشكلة اللاجئين مشكلة خطيرة لأنه عام 1977 أي منذ 21 عاماً هناك أزمة لاجئين في الصومال، كانت أزمة لاجئين قادمين من إثيوبيا إلى الأراضي الصومالية، والآن أصبحت أزمة لاجئين من الصوماليين إلى بقية أنحاء العالم بما فيها إثيوبيا نفسها فعاد كثير من الصوماليين إلى إثيوبيا. لكم أن تسألوا: ماذا عن مسألة التنشئة والتعليم والتربية الإسلامية لجيل من اللاجئين لو ولد أحدهم سنة 1977 لكان

بالغاً سن الرشد الآن بلا مدرسة ولا تعليم ولا مسجد ولا مصحف ولا شيء من هذا القبيل.

لقد زرت بعض المعسكرات في مناطق اللاجئين وربما الأستاذ حسن موسى له إضافة على ذلك ـ زرت منطقة تسمى چالا لا كسي في قلب الأراضي الصومالية المسلمة وكانت توجد جماعات التبشير ـ وهذا الكلام لمن قالوا إن التبشير لا يذهب إلى مناطق المسلمين ـ الصومال المسلمة 100%. هذه الجماعات كانت مزودة بكافة أدوات العمل التبشيري والتنصيري. عاينت ذلك في بداية ونهاية الثمانينيات إلى أن قامت الحرب الأهلية وتعذر حتى على الصوماليين أن يعودوا إلى الصومال.

فلا بد من توجيه نظرة خاصة جداً إلى الصوماليين ونظراً لطبيعة دورهم المهم في الوطن الصومالي أو كينيا أو إثيوبيا.

وأشكر الزملاء الأفاضل على كلماتهم في عرض أبحاثهم.

د./ فرج عبد الفتاح

مدرس بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة

أشكر الباحثين جميعاً على الجهد الطيب والقيم في الأوراق المقدمة. ومداخلتي ستكون على الأوراق جميعها لسبب بسيط وهو أنني أطرح وجهة نظر تتبنى منهجاً مختلفاً عن المنهج المستخدم في الأوراق المعروضة. فقد استندت على وحدة تحليل محدودة وهي المسلمون في دولة معينة، ولكن علينا أن نتبنى منهجاً مغايراً لهذا المنهج وموازياً له ولننظر ابتداءً إلى وضع المسلمين على المستوى العالمي ثم وضع المسلمين على مستوى إفريقيا. وإذا أخذنا بهذا المنهج المهم يمكننا من خلال عالمية النظرة أن نتلمس أوضاع المسلمين ونعرفها في إطارها المقارن وإطارها النسبي.

بالنظر إلى الخريطة السياسية للعالم الجديد المتمثل في الولايات المتحدة

الأمريكية شمال كندا وجنوب المكسيك نجد أنها كونت مع بعضها النافتا ثم نجد أمريكا اللاتينية وهذه فيها ظروف تتشابه كثيراً مع الدول النامية ولكن سنوضح الفروق بينها وبين الدول الإسلامية النامية. وإذا نظرنا إلى القارة الأوروبية نجد أن دول غرب أوروبا كونت اتحاداً حقق معدلات نمو عالية، وهم بصدد توحيد العملة وما من شك في مردود ذلك على زيادة رفاهية الإنسان الأوروبي. ثم تتبقى لنا آسيا وإفريقيا. آسيا فيها الصين التي استطاعات الوصول إلى معدلات نمو عالية وهي دولة غير إسلامية، ثم دول جنوب شرق آسيا التي تسمى النمور نجد فيها جيلين: جيل التصنيع الأول وجيل التصنيع الثاني وهو ما تنتمي إليه الدول الإسلامية وهي إندونيسيا 90% مسلمون، ماليزيا 55% مسلمون، أغلبية إسلامية في الفلبين، وأغلبية نسبية مسلمة في تايلاند، ونعلم أن الأزمة الاقتصادية التي حدثت من قريب طحنت هذه الدول وتركزت حدة هذه الأزمة في إندونيسيا ذات أكبر نسبة إسلامية. إذا أخذنا هذا الإطار وانتقلنا إلى جزء آخر من قارة آسيا، سنجد جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق، ومنها جمهوريات مسلمة والتي تقع غالبيتها في أواسط آسيا، ثم ننتقل إلى الجناح العربي في آسيا والذي يتمثل في الجزيرة العربية، والدول البترولية وأموال البترول، أما إفريقيا فإن مسلميها موجودون في الشمال والشرق والغرب، أما الجنوب ففيه أقليات مسلمة، ويكاد ينعدم وجودهم في كثير من دول الجنوب. لو قارنا معدلات النمو على المستوى العالمي لوجدنا أقل مستوى نمو وأقل متوسط دخل الفرد في الدول الإسلامية الإفريقية، هذا من جانب، ومن جانب آخر لو نظرنا إلى حجم التجارة البينية بين الدول الإسلامية نجده لا يزيد على 6% من التجارة بين الدول وهذه نسبة متدنية جداً، هذا بالإضافة إلى أن التجارة البينية بين هذه الدول وغيرها من العالم الإسلامي لا يزيد نصيبها على 10% أي 6% من الـ 10% مما يدل على ضآلة التجارة السلعية البينية.

أما حركة الاستثمارات فنجد الأموال الناجمة عن ارتفاع أسعار البترول لم تستثمر بالقدر الكافي وإنما ذهبت إلى صناديق معينة في غرب أوروبا والولايات

المتحدة الأمريكية وذهبت إلى مضاربات في البورصة في طوكيو ولندن ونيويورك. إذن التجارة ضئيلة والاستثمار قليل، وفي ظل هذه الظروف نشأ ما يسمى منظمة المؤتمر الإسلامي. الآن عمر هذه المنظمة بلغ أكثر من 18 عاماً ولكن ماذا قدمت للدول الإسلامية ولفقراء المسلمين في إفريقيا؟ نجد أيضاً اجتماعاً سنوياً يتم بين محافظي المصارف المركزية الإسلامية، ماذا قدمت هذه المصارف لمسلمي إفريقيا؟ أعتقد أن المسألة تحتاج إلى إعادة نظر في التكامل بين الدول الإسلامية على المستوى الإفريقي وأيضاً المستوى الإسلامي عموماً. وبينما حدث الضرب الاقتصادي للدول الإسلامية مثل إندونيسيا نجد في المقابل صعوداً اقتصادياً يتركز في أيدي اليهود في تلك الدول التي شهدت صعوداً اقتصادياً. وبالتحديد كما هو معروف، أن اقتصاد الولايات المتحدة في أيدي اليهود، ومن هنا يأتي الصراع الحضاري، وهنا تكمن المشكلة.

تعقيب لرئيس الجلسة على المداخلة السابقة

أدعو أ. د/ إبراهيم نصر الدين إلى الاهتمام بهذه المداخلة عن الاقتصاد الدولي المقارن ولا سيما عن التجارة الدولية البينية والمقارنات، وأرجو من المداخل أن يسجل وجهة نظره في ورقة لأهمية هذا الأمر - وإضافته إلى ما كتب من بحوث في هذه الندوة.

أ./ شريف

هذا استفسار مقدم إلى أ. د/ محمود أبو العينين حول مدى مناسبة الدستور الإثيوبي الجديد لبعض الدول العملاقة في إفريقيا؟ لأن كثيراً من حكام الدول في إفريقيا، بحجة حماية الدولة من التفكيك، يتخذون موقفاً متشدداً ضد الديمقراطية والتعددية وحق تقرير المصير، فحتى الآن لم تظهر جماعات في إثيوبيا تطالب بالانفصال بشدة، طبعاً مع الأخذ في الاعتبار أنها تجربة وليدة ولم تأخذ فترة كافية لاختبارها. فلا بد من أن يعيد حكام إفريقيا النظر في قناعتهم ويدركوا أن الديمقراطية والتعددية السياسية لا تؤدي بالضرورة إلى تفكك الدولة القطرية.

ثم أوجه تساؤلاً إلى أ/ جمال الضلع: هل عدم وجود تجانس ثقافي وتعدد الثقافات هو الذي أدى بالضرورة إلى انفصام النخبة الحاكمة في إثيوبيا عن عامة الشعب؟ إذ إننا نجد ثقافات مختلفة في تكوينات أقطار أخرى مثل كندا وسويسرا ولم يحدث فيها هذا الانفصام.

وسؤال ثالث: في إثيوبيا يشددون القبضة على الجماعات الإسلامية بحجة عدم استخدامها كطابور خامس من قبل الدول العربية لتنفيذ مخطط يجعل البحر الأحمر كله بحيرة عربية، فهل هذا المبرر موجود بعد انفصال إريتريا؟

وأتوجه إلى الأستاذ حسن موسى بسؤال: أي حرب أهلية تحدث في بلد إفريقي يعلقونها على شماعة التعددية الدينية والقبلية واللغوية والعرقية فإذا كان ذلك كذلك فكيف نفسر الموقف الصومالي؟ بمعنى أن الصومال مسلم 100% والتناقضات المذكورة غير بارزة فيه فهي نموذج إفريقي فريد: دين واحد وشعب صومالي واحد، فليس هناك مبرر غير مصالح الزعماء الشخصية، إذن المبرر الدائم (الشماعة) غير موجود، وبالتالي علل الحرب الأهلية في البلاد ليست بالضرورة واحدة؟

أحد الحاضرين

في الحقيقة أنني استفدت كثيراً من هذه الجلسة، ولدي سؤال موجه إلى الأستاذ/ حسن موسى بخصوص المخطوط الذي ذكرته وداخلك أ. د/ سيد فليفل على أنها نقوش، ولكنك أصررت على أنه مخطوط، فكنت أعتقد من خلال الكلمات اليسيرة التي ذكرتها أنها شاهد قبر ونقوش وبالتالي يكون كلام الأستاذ الدكتور رئيس الجلسة صائباً، فكنت أود أن تحدثنا عن الآثار التي خلفها المسلمون الأوائل سواءً أكانت آثاراً معمارية أم فنية، لما لذلك من فائدة كبيرة لنا جميعاً.

تعقيب رئيس الجلسة

هذا السؤال سيجيب عنه أ/ حسن موسى والحرب الأهلية قد كشفت عن آثار حيث أدت عمليات الحفر وعمل المخابئ إلى العثور على مسجد من القرن الأول الهجري في الصومال.

أ/ چوزيف رامز

لدي رغبة في الربط بين الموضوعات: قضية المسلمين في شرق إفريقيا ومنطقة القرن الإفريقي بصفة عامة جعلتني أجمع أفكاراً تخص السياسة الدولية عن هذه المنطقة، ومفادها أن مشاكل المسلمين في تلك المنطقة يجب ألا ينظر إلى كل مشكلة منها على حدة، فلا نهتم فقط بمشكلة الحد من حجم مشاركة المسلمين في السلطة في دولة بعينها حسب الظروف التاريخية لكل دولة والأوضاع العرقية والقبلية فيها، إذ يجب أن ينظر إليها في إطار سياسة دولية عامة تنفذ ـ حسب تفكيري وتأملي ـ في هذه المنطقة على وجه التحديد: ليس فقط محاولة تدويل مشكلة جنوب السودان وما حدث في الصومال وما تلاه من تداعيات، وإفساد أي محاولة إقليمية لتسوية مشكلة جنوب السودان مثل ما حدث مع منظمة الإيجاد ومفاوضات نيروبي أو غيرها، ولكن أيضاً محاولة تصعيد حدة التوتر بين دول المنطقة كما حدث بين السودان وإريتريا، والسودان وأغندا، وكما حدث أخيراً في النزاع بين إريتريا وإثيوبيا.

وتشير أصابع الإتهام إلى وجود أيد يهودية خلف إلهاب النزاعات، كما رصدت بعض أجهزة الاستخبارات قيام أجهزة تجسس إسرائيلية بدور خطير في هذه المنطقة. ولا يخفى أيضاً زيارة كلينتون واجتماعه مع بعض زعماء المنطقة وما قيل عن سياسة أمريكية جديدة وإعادة ترتيب أدوار وفاعليات وخلخلة أنظمة وإفساد التوازن الموجود فيها.

الخلاصة أن دول المنطقة يجب أن تعيد النظر في التنسيق بين سياساتها من جديد وتفعيل أدوارها وحل مشاكلها واحتواء نزاعاتها قبل التفاقم.

تعقيب رئيس الجلسة

المشكلة في إقناع الدول الكبرى بألا يكون لها أهداف ضد مصالح المنطقة وإقناع الشعوب بأن هذه الدول ليس لديها أهداف، هذه هي المشكلة، ولكن من يفهمهم ذلك؟

أ/ عمر متخصص في الشؤون الإثيوبية من الزاوية اللغوية

أشكر طريقة عرض د./ محمود للتاريخ الإثيوبي في الوقت المحدد منذ النشأة وحتى الوقت الحالي، مداخلتي مع الدكتور محمود حول خصوصية العلاقة بين المسلمين ونصارى الحبشة، حيث استدل على ذلك بحادثة النجاشي، ولكنني أرى أن هذه الفترة هي استثناء، فلم تكن العلاقة طيبة إلا في هذه الفترة فقط، فبعد ذلك استمر الصراع الدامي الصدامي بين مسيحيي الحبشة ومسلميها، هذه نقطة تاريخية.

هناك نقطة لغوية جعزية: فذكرتم أن كبر ناجست معناها سجل الملوك ولكن ترجمتها أصلاً مجد الملوك فهي ذات أصل عربي (كبر) أي أصل سامي وذكرتم لجنادنقل، ولكنها تنطق لجنادنجل ومعناها ابن العذراء، الليدجياسو أي ابن يسوع أو ولد يسوع.

أما مداخلتي مع الدكتور جمال فهي: أنكم ذكرتم أن مسلمي الحبشة تركزوا في المنطقة الشرقية والشمالية الغربية والجنوبية، وأرجعت سبب تمسك هؤلاء المسلمين بدينهم إلى عدم وصول سيطرة الدولة المركزية التابعة للإمبراطور الإثيوبي على هذه المناطق، فهذا يمكن أن يكون سبباً، ولكنني أرى أنه يمكن أن يعلل بسبب آخر وهو مجاورة هذه المناطق لمحاور دخول الإسلام إثيوبيا مثل الصومال وشبه الجزيرة العربية عن طريق البحر المتوسط وطريق السودان من الناحية الشمالية والشمالية الغربية.

هناك نقطة بشأن تحول اسم الحبشة إلى إثيوبيا فقد ذكرتم أنه نتيجة دخول

المسيحية ورغبة المسيحيين في قطع الجذور والصلات بين الأحباش والعرب. أرى أن هناك سبباً آخر يخالف ما ذكرتم تماماً، وقد قلت أيضاً إنه لامتداد مساحة الحبشة سميت إثيوبيا فلو صح هذا لاشتمل لفظ إثيوبيا على إشارة لهذا. فقد ذكر الدكتور محمود أن الحبشة أو الحبشات أطلق على قبيلة عربية سكنت الساحل الإريتري فأخذت اسم الحبشة، وهناك من ذكر أن الأحباش بمعنى الأخلاط أي الخليط بين الحاميين والساميين.

أما اسم إثيوبيا فهناك رأيان يرجحان أصل هذه التسمية، الأول: إن إثيوباس كان اسم ملك حكم هناك فتسمت الدولة باسمه، وهذا الرأي ليس في قوة الثاني: وهو أنه عندما قرأ الإثيوبيون (أو الأحباش) الإنجيل المترجم إلى اللغة اليونانية وجدوا كلمة إثيوبيا ومعناها الوجه المسفوع أو المحترق أي الأسمر فأحبوا هذه التسمية لأنها على عكس اسم الحبشة (الخليط) الذي استهجنوه.

تعقيب من رئيس الجلسة

شكراً للأخ عمر ولو أن اسم إثيوبيا أقدم من الإنجيل، فهو يرجع إلى فترة سابقة، وربما كان هذا مدخلاً إلى محاورات يغلب عليها الطابع الأكاديمي في معهد الدراسات الإفريقية.

أ./ محمد سالم سلا - چامبيا

عندي أسئلة أوجهها إلى الدكتور نجيب والدكتور أبو العينين والدكتور جمال:

أولاً: قلتم سيادتكم (أ. د/نجيب) إن الاحتكاك مع العرب أدى إلى انتشار الإسلام في دولة كينيا، حسناً.. إذن لماذا لا يمارس الدعاة الآن هذا الاحتكاك لكي نصل إلى مزيد من الانتشار؟

ثانياً: أسأل د. محمود أبو العينين ما هي مقترحاتك بالنسبة للمنظمات الإسلامية لكي تنشط الإسلام في إثيوبيا، وأقصد كلاً من المنظمات الداخلية

والخارجية معاً، وبحيث تترابط الجهود بين منظمات الإغاثة والمؤتمر الإسلامي وغيرها ومع منظمات الداخل؟

ثالثاً: أتوجه إلى الدكتور جمال بسؤال وهو: ما دور المنظمات الإسلامية والمؤتمر الإسلامي في مساندة التحركات الصومالية في إثيوبيا؟

أ./ خالد حنفي علي - باحث علوم سياسية - مكتب الجنوب للدراسات التنموية

استفسر من الدكتور محمود أبو العينين عن ملاحظة لي من خلال الأبحاث المقدمة، وهو إشكالية العلاقة بين علمانية الدولة والحفاظ على هوية المسلمين داخل إفريقيا. هذه الإشكالية ينبغي أن تبحث بشكل عام ولا يقتصر تطبيقها على الدول الإفريقية، حيث يمكن للمسلمين أن يقتصر هدفهم على الحفاظ على هويتهم دون تطلع إلى مشروع سياسي إسلامي وبذلك لا يحدث تصادم مع علمانية الدولة، ويتم إسقاط ذلك بالتحديد على الحالة الإثيوبية.

ولي استفسار آخر حيث ذكرتم أن الدعم السوداني الإيراني للحركات الإسلامية في إثيوبيا يمكن أن يفسد علاقة هذه الحركات مع النظام الحالي.. فإذا كان هناك مشروع عربي لتقوية المسلمين في إفريقيا، فما هو الوجه المقترح له حتى يحافظ هؤلاء على هويتهم إذا كان الممول الفعلي للمساعدات والأنشطة هو المؤسسات الأوروبية؟

نقطة أخرى حيث تكلم الدكتور فرج عن نظام جديد. فالباحثون الجدد في حاجة إلى أن يعرفوا كيف تعمل المؤسسات الإسلامية داخل إفريقيا؟

تعقيب رئيس الجلسة

شكراً للأستاذ خالد وسيرد الدكتور محمود ولكنني ألمس أن لدى الأخ خالد مدخلاً فكرياً معيناً بمقتضاه أنه ليس هناك إلا الدور العربي للحفاظ على الإسلام في إفريقيا؟

الإسلام في إفريقيا دين أبناء القارة الإفريقية، هم أنفسهم يدافعون عنه أولاً، فإذا طلبوا عوناً عربياً قدم لهم، هل تدرك هذه النقطة المهمة جداً؟؟ لأن تخيل أنه لا إسلام بدون عرب تخيل غير صحيح مطلقاً. فمن محصلة الخبرة التاريخية أن الأفارقة عندما انقطعت الصلة بهم في ظل الاستعمار خرجوا من تحت مظلة الاستعمار وهم مسلمون، لم يكن ثم دعم عربي. لكن الآن المستهدف تحقيق تعاون عربي إفريقي في مجال عملية الدعوة لأن هناك برامج كبيرة تتجاوز حدود العالم العربي وحدود إفريقيا إلى تصور عالمي جديد للأوضاع في ظل منظومة معينة ذات صلة بدولة كبرى معينة هي الولايات المتحدة مما يستدعي أن أبناء الدين الإسلامي عليهم أن ينظروا إلى أنفسهم في حالة الوحدة أيضاً وليس في حالة التفكك.

أ./ عبد الكريم الجازولي

مداخلتي مع أ. د/ عبد الله نجيب حينما ذكر أنه أمام حكومات الدول العربية فرصة ذهبية مطلوب منها استثمارها في نشر اللغة العربية في كينيا واستشكالي هو في قيام الحكومات العربية بذلك، حيث أرى أن القيام بذلك يسند إلى المنظمات العربية غير الحكومية إن وجدت، لأن آليات التعاون المشترك بين المنظمات غير الحكومية أوسع وأكثر لأن عمل الحكومات المشترك ضئيل.. وفي أحسن الفروض يحدث ازدواج في العمل ويتشتت الجهد المبذول. وهناك نقطة تخص منظمات الدعوة والإغاثة الإسلامية حيث أرى أنها بحاجة إلى ورقة بحث كاملة تخصها على حدة لأنها عنصر مشترك في جميع الأطروحات وجميع الدول الإسلامية في إفريقيا، ونريد ورقة عمل خاصة عن منظمات الدعوة والإغاثة في الدول الإسلامية.

نقطة أخرى: لدي معلومة أن لفظ «إثيوبيا» كلمة إيطالية معناها بلاد السود على عكس كلمة «ليبيا» التي معناها بلاد البيض، فما مدى صحة هذه المعلومة؟

أ./ عبد الوهاب سورين ـ طالب بكلية الفنون الجميلة ـ السودان

بعض مواطني دول الخليج، من عمان إلى شمال السعودية، من أصول إفريقية، وهم مسلمون وأمراء وأغنياء، فهل رق قلب البعض منهم كمسلم لأن يمد يده لمساعدة تلك الدول التي عانت؟

تعقيب رئيس الجلسة

هذا السؤال كان يستدعي وجود كثير من الخليجيين في هذه الندوة. وفي غضون أسبوعين أو ثلاثة ستناقش في المعهد رسالة ماجستير عن الحركة المعمارية في زنجبار وهي حركة معمارية عربية إسلامية منقولة بكاملها في القرن الماضي وكل ما في زنجبار ينتمي إلى ما يسمى علمياً بالآثار ومع ذلك هناك استهداف للآثار العربية في المنطقة بالهدم والتشويه لدرجة مطالبة صاحب الرسالة بنجدة عربية لهذا الكيان الأثري العربي الإسلامي في منطقة شرق إفريقيا، فأرجو أن ترق قلوب إخوان لنا في الخليج لهذه الأوضاع بحكم صلة القرابة العربية مع الدول الإفريقية.

الرد الموجز على المداخلات (لضيق الوقت)

رد د./ عبد الله نجيب

بداية انتشار الإسلام كانت عن طريق الاحتكاك المباشر والتجارة. والآن ـ وإن لم أكن قد حدثتكم في هذه النقطة ـ الآن الاحتكاك قائم على قدم وساق بجهود فردية في أغلبها وقليل جداً من المساعدات من بعض الدول العربية. لكن المسألة مسألة نسبة: الاحتكاك في الماضي كان بنسبة 100%، أما الاحتكاك الآن فله حدود، إذ لم تعد الأرض مشاعاً وهناك من ينافسونك وهم معلومون في كل المناطق الآن، إذ أصبح المبشرون منتشرين في كل مكان وهم ينافسونك وبوسائل أنت لا تجاريها. ولكن الاحتكاك قائم ومستمر وهناك نتائج وأؤكد لك أن هذا الاحتكاك رغم ضعفه (النسبي) بجهوده وفرديته، إلا أن نتائجه مبشرة

وتدعو إلى الاطمئنان؛ لأن الإسلام كما نعرف هو دين الفطرة ويخاطب هذه الفطرة.

بالنسبة للأخ عبد الكريم الذي يطالب بالعمل الشعبي فأنا أوافقك تماماً على هذا الرأي وأدعو إليه وليته يتحقق وليت المسلمين شعبياً يعدون خطة وينفذونها وهذا أقصى ما نتمناه.

بالنسبة لأهل عمان فقد كانوا يحكمون المنطقة بعد طرد البرتغاليين وهاجروا وتزوجوا من هناك وعادوا بزوجاتهم وبعضهم يعيشون حتى الآن في هذه البلاد. فأهل عمان ليسوا غرباء عن منطقة شرق إفريقيا بل أيضاً ظلوا يحكمون البلاد من القرن 15 حتى هذا القرن، وهم الذين طردوا البرتغاليين من كل شرق إفريقيا، فالعلاقات شخصية مباشرة ونرجو من الله أن يتنبه أهل عمان ليس فقط لمساعدة أهل شرق إفريقيا، بل إن عليهم أيضاً واجباً أكبر وهو المحافظة على التراث العربي في هذه المناطق وأن يبدءوا ما نبدؤه الآن: محاولة التواصل والتوازن بشكل يعيد إليهم هذا الماضي الذي فقدوه.

رد د./ محمود أبو العينين

أبدأ بسؤال الدكتور السيد فليفل حول الإحصاءات في الأوجادين، فقد ذكرت تحفظات بالنسبة للأرقام بشكل عام، والأوجادين بالذات صوماليون، فلديّ رقم 133 ألفاً سنة 1981 وأعتقد أن هذا رقم فيه تحيز ضد الصوماليين ولدي أرقام أخرى تتراوح من نصف مليون إلى مليون وأنا أقف عند المليون، ولكن إذا كان الدكتور السيد فليفل مصراً على 3 ملايين فيمكنني إضافته إلى المصادر.

فيما يتعلق بحق تقرير المصير، فإنه في ظل الدستور الجديد ممنوح لكل القوميات بما فيها الحق في الانفصال، ولكن المشكلة الحقيقية هي كيفية تنفيذ حق تقرير المصير في ظل الإجراءات المعقدة التي نص عليها الدستور. فعلى سبيل المثال: لا بد من موافقة ثلثي أعضاء البرلمان، وأي جماعة في إثيوبيا مهما

كبرت لن تستطيع أن تحقق هذا النصاب في البرلمان ولا سيما أن هذه الجماعات غير متحدة تنظيمياً، لا الأمهرة، ولا الأورومو ولا حتى الجماعات الإسلامية فيما بينها، فالأوجادين منقسمة، ونحن نرى الخلافات بين الجبهة الوطنية لتحرير الأوجادين وبين التنظيمات المختلفة التي قادها عبد المجيد حسين وهو وزير المواصلات الحالي في الحكومة الإثيوبية والذي كان مع الرئيس مبارك في أثناء محاولة الاغتيال. وإذا كان هناك جماعة منقسمة فإن الحكومة الإثيوبية تختار الفرقة المعتدلة وتضمها إليها، أما المعارضون فيبقون خارجها. والتحالف الحالي هو الذي يقود النظام، فاستمرار النظام مرتهن بوجود هذا التحالف. وهناك سؤال طرحه أحد الإخوة عن مدى صلاحية التعددية لكل إفريقيا، فليس إلى هذه الدرجة فهذه أمور نسبية: ففي إثيوبيا لدينا تحالف بشكل معين بحيث يحقق الأغلبية داخل الحكومة وداخل البرلمان، وعليه إذا تفكك هذا التحالف فأعتقد أن النظام سيتعرض إلى ضربات قاصمة.

هل تغير وضع إثيوبيا بالنسبة لإفريقيا؟ أقول نعم: فإثيوبيا التي كانت تعني إفريقيا كلها رمزياً والتي كانت مقر منظمة الوحدة الإفريقية، وكان إمبراطورها هيلاسلاسي هذا الرجل ذو الصفة الكاريزمية وأضفى على الدولة أهمية كبيرة إقليمياً وعالمياً وظل يحكم قرابة 50 عاماً، وعام 1985 أسست فيها اللجنة الاقتصادية لإفريقيا، ومبادرة إثيوبيا التي أدت إلى تأسيس منظمة الوحدة الإفريقية في أديس أبابا عام 1963 وإثيوبيا تلك التي جمعت الدول الإفريقية كلها حولها وكانت رمزاً لها، تغير وضعها الآن، إذ بدأت تفقد أهميتها الجيوبوليتيكية والسياسية في الفترات الأخيرة. فالنظام الماركسي الذي قام هناك قضى على هيبتها في الأوساط الإفريقية، وفي ظل النظام الجديد وانفصال إريتريا عنها أفقدها الكثير من أهميتها الجيوبوليتيكية باعتبارها دولة في إطار البحر الأحمر، حيث شغل جنوب البحر الأحمر دولة حديثة، ثم الخلافات والحروب الداخلية، كل ذلك أدى إلى أن تفقد إثيوبيا مركزها القديم. ومع ذلك يأتي الدور الأمريكي ـ الذي استفسر عنه د/ سيد ـ حيث بدأ في إعادة تأهيل إثيوبيا في ظل فترة حكم

ما بعد النظام الماركسي حيث استلمت الجماعات الجديدة والجبهة الديمقراطية السلطة، وفي نفس التوقيت تولت الجبهة الشعبية لتحرير إريتريا في إريتريا مايو 1991، فساندت الولايات المتحدة النظامين بشكل كبير، ومبادرة كلينتون. وأعتقد أن هذا يحمل في طياته مخططاً للابتعاد بالمنطقة كلها عن النفوذ المصري والمنظمة العربية بشكل عام، وتتبنى إثيوبيا منهجاً يقصد به تحجيم الدور المصري في القرن الإفريقي وشرق إفريقيا وأيضاً إضعاف الأطراف العربية في المنطقة: السودان، الصومال، إلخ وفي المشكلة الصومالية اعترضت إثيوبيا على الدور المصري في التسوية بحجة أن الدول الإفريقية أعطت تفويضاً لإثيوبيا عام 1993 بشأن الصومال. ولكن حينما تتدخل مصر باسم الجامعة العربية وفي إطارها وتتحمل وتوافق على ذلك جميع الأطراف الصومالية يعترض الإثيوبيون، وبتدخلات معينة لبعض الفصائل في الصومال يحاربون الاتفاق. إذن علينا أن نعلم أن إثيوبيا في سياق حركة إقليمة لها خطة وتشجعها أمريكا في التعاون مع الدول الأخرى مثل إريتريا ورواندا وأوغندا ـ موسوفيني، هذه الدول الجديدة التي وقفت وراءها الولايات المتحدة وقامت بعملية التغيير في فترة ما بعد انتهاء الحرب الباردة تريد الولايات المتحدة أن تخلق كتلة جديدة في وسط إفريقيا وشرقها تقودها هذه الدولة التي هي طليعة عملية التغيير، ولكن أصيبت هذه الخطة بضربة كبيرة عند حدوث المواجهات الإريترية الإثيوبية. وعليه فإنه لا يستطيع أي إفريقي أن يزعم أن الخلافات عربية إفريقية ولكن هناك خلافات إفريقية ـ إفريقية وهنا السلام وحدة لا تتجزأ. فالدور المصري مهم جداً حينما دخل المنطقة، ومهم جداً أيضاً حيث انضمت مصر إلى منظمة الكوميسا وهي السوق المشتركة بين 20 دولة بما فيها إثيوبيا والصومال ودول حوض النيل بالكامل، فهذا التداخل والاندماج الإقليمي يجعل تدخل مصر في هذا الإطار تدخلاً طبيعياً من الناحية الجيوبوليتيكية، ومن التفاعل اقتصادياً ومصلحياً وسيتبعها دور سياسي حينما يكون لمصر دور سياسي في تسوية مشاكل المنطقة وحلها دون اعتراض من إيجاد ودون اعتراض من إثيوبيا أو بعض الأطراف الأخرى المدفوعة من هنا أو هناك.

بالنسبة للمنهج المقارن المطروح، فما رأيت من بعض الأوراق اليوم، لا يمكن أن يكون بين حالات وحالات أي بين المسلمين في إفريقيا وبين المسلمين خارج إفريقيا. ولكن عليه أن يكون هناك مقارنات داخل الوحدة من فترة إلى أخرى.

بالنسبة لكلمة كبراناجست التي تكلم عنها الأخ عمر، فأنا قرأتها بالإنجليزية (Record of King).

أما بالنسبة لإثيوبيا فإنها كلمة استخدمت منذ أيام الإغريق أي قبل المسيحية وكانت تعني فعلا «الوجه المحترق» ولكن لي إضافة يسيرة، أن كلمة إثيوبيا بدأ استخدامها على نطاق واسع داخل إثيوبيا منذ الأسرة السليمانية سنة 1270 مع «يكونوا املاك» بمعنى سيكون ملكاً على ما أظن؟

فحاولوا استخدام لفظ إثيوبيا بمدلول ديني لإضفاء شرعية على النظام الجديد للأسرة السليمانية بمعنى أنهم من أبناء إثيوبيس ابن حام ابن نوح.

الحفاظ على هوية المسلمين في إثيوبيا:

أيهما أفضل بالنسبة لهم: المبدأ القومي بمعنى عمل دولة لكل جماعة إسلامية في إثيوبيا، أم علمانية وتتمتع فيها الجماعات الإسلامية بحق طبيعي وفي إطار وزنها الطبيعي؟ أعتقد أن الحل في إطار العلمانية أفضل؛ لأنه من الصعب جداً بل يكاد يستحيل تحقيق المبدأ القومي ولن تخلو محاولات تحقيقه من المجازر. فالوضع الحالي يمكن أن يكون أفضل ولا سيما أن المنظمات غير الحكومية وخصوصاً أزهر مصر والمنظمات الأخرى ذات القدرة المادية تستطيع أن ترفع من أحوال المسلمين كمسلمين وكجماعات لا سياسية ولا عسكرية، مثل تخفيف أعباء المعيشة، والارتفاع بالمستوى الخدمي والصحي والتعليمي وبناء المساجد وما إلى ذلك من أحوال تخص المسلمين في إثيوبيا وغيرها.

تعقيب من رئيس الجلسة

شكراً للدكتور محمود ولو أن كلام الدكتور فرج كان عن تعديل الأوضاع من خلال مشروع دولي إفريقي، مشروعات اقتصادية إفريقية أي تعاون في نطاق الهيئات لا يصنع تغييراً.

أيضاً فيما يتعلق باسم إثيوبيا فهو قديم جداً للشعب وليس للدولة فقديماً كان اسم الدولة أكسوم ثم أطلق اسم إثيوبيا مع نشوء الدولة السليمانية مع وجود اسم الحبشة، أي أن الاسمين كانا مستخدمين معاً للدولة، إلى أن ألغي اسم الحبشة في مطلع ثلاثينيات هذا القرن واقتصر على إثيوبيا.

تعقيب من د./ تمام همام

لي فقط تعليق على الأخ الذي أورد تفسير البيض والسود، ففي كلامه وجه قد يصح فعلاً، لأنه ورد في كلام أحد المؤرخين بلاد البيضان وبلاد السودان، أي يريد أن يصف بلاد شمال إفريقيا حيث كان احتكاكهم بحضارة البحر المتوسط وقربهم إلى أوروبا، وبلاد السودان نتيجة لقربهم من خط الاستواء، وهكذا، فأنتم تعلمون أن السودان مكان يمتد من المحيط الأطلسي حتى البحر الأحمر وهو قطاع السودان الذي أصبح سودان وادي النيل، ثم السودان الفرنسي. . إلخ.

هناك مساءلة عن بلاد الخليج واستقرار أهل إفريقيا وشرق إفريقيا في كثير من الإمارات الخليجية، فهذا صحيح إلى حد كبير وبالذات عمان، لدرجة أن هناك محلات تحوي صناديق مكتوب عليها مساعدة أهل إفريقيا. فإذا كانت ليبيا ومصر تركزان جهودهما في مساعدة غرب إفريقيا ووسطها، فلا شك أن لدول الخليج دوراً لا ننكره تقوم به بشأن شرق إفريقيا.

رد د./ جمال الضلع على المداخلات

فيما يتعلق بالتجانس الثقافي، فإنه من مفردات الاستقرار داخل الدولة. وإذا اختلت معادلة التجانس أو التوافق الثقافي فإنه تشيع حالة من حالات عدم

الاستقرار داخل الدولة، وهذا ما حدث بالفعل داخل الدولة الإثيوبية عندما حاولت الأقلية الأمهرية فرض هويتها وثقافتها على بقية القوميات داخل المجتمع الإثيوبي.

بالنسبة لمبررات السيطرة على الجماعات الإسلامية داخل إثيوبيا لا سيما بعد انفصال إثيوبيا، فبعد أن نص الدستور على حرية الانفصال كحق بالنسبة للقوميات طالبت جماعات كثيرة بالانفصال في الأوجادين أو الأورومو أو العفر، فلو تركت هذه المسألة دون سيطرة من جانب الحكومة أو دون قيود، فقد تكون العواقب وخيمة وغير محسوب لها.

بالنسبة لسؤال أ/عمر عن تعريفات الدولة الإثيوبية، فإنه قد أفاض أساتذتنا في الإجابة عنه.

أما عن السؤال عن دور منظمة المؤتمر الإسلامي في مساندة الحركات والتنظيمات داخل إثيوبيا فأعتقد أنه لا توجد مساعدة مباشرة من المنظمة على حد علمي وإن كانت المساعدات تأتي من دول مثل الصومال عندما ساعدت بعض الجماعات لارتباطات قومية أو اعتبارات وطنية.

رد أ./ حسن موسى

السبب الرئيسي للحرب الأهلية في الصومال هو القبلية، فأساس الشعب الصومالي هو القبيلة، وكانت الحروب تنشأ على أراضي المراعي والمياه وكان يتم إطفاء هذه الحروب بسرعة وفي جلسة واحدة، ولكن هذه أول مرة تتدخل فيها السلطة والسياسة والمال في الحرب القبلية مما أشعلها على هذا النحو. كذلك سيطرت فكرة معينة على عقليات القبائل وهي أن القبيلة التي ستحكم ستستأثر بالسلطة وتتسلط على القبائل الأخرى، وقد ساعد على تكوين هذه الفكرة الحكومات السابقة في الصومال، أضف إلى ذلك أن الزعماء الصوماليين الحاليين يُغلبون مصالحهم الخاصة على المصالح العامة كذلك هناك أسباب دولية

وإقليمية، فإننا نلاحظ مثلاً أن سقوط حكومة سياد بري حدث قبل حكومة منجستو بأشهر معينة، ولو انعكس الأمر لتغيرت الخارطة السياسية للقرن الإفريقي بكامله.

أما عن المخطوطات العربية فقد كان مقصدي المنقوشات وليس المخطوطات. وهناك كتاب السياسات الثقافية في الصومال الكبير للدكتور حسن مكي محمد يوجد فيه الكثير والكثير من هذه المخطوطات بالحروف العربية. كذلك يوجد كثير من الآثار الإسلامية القديمة في الصومال حيث وجد مسجد من القرن الأول الهجري كما ذكر أ. د/ سيد فليفل، في العاصمة مقديشو في حي عبد العزيز وهو حي قديم جداً، ويوجد حي قديم آخر هو الحي الشنجاني ذكر ابن بطوطة أنه زاره، كذلك فإن اسم مقديشو هو مقعد الشاه مما يدل على أن الثقافة الإسلامية كانت موجودة ضمن ثقافات كثيرة في الصومال.

الجلسة الرابعة: 19/7/1428م (1998 إفرنجي)

رئيس الجلسة : أ. د/ محمد علي حُلة

أستاذ قسم التاريخ بكلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر

يتحدث في هذه الجلسة الزملاء :

أ./ محمد شريف جاكو ـ أ. /عبد الحق آدم محمد ـ أ./ إبراهيم أنجاي ـ أ. / مصطفى چوب ـ أ./ أحمد أنداي لوح ـ أ./ عمر بيزور خلفان

الإسلام والمسلمون في السودان الأوسط (تشاد)

للباحث التشادي/ محمد شريف جاكو

مقدمة

بداية كانت منطقة حوض بحيرة تشاد بحكم موقعها الجغرافي وخصوبة أرضها ووفرة مياهها نقطة التقاء القوافل التجارية والأجناس والأعراق البشرية المختلفة، فمن جهة الشمال انحدر إليها البربر والعرب يحملون معهم الثقافة الإسلامية واللغة العربية، ومن جهة الجنوب جاء إليها الأفارقة الزنوج ومعهم الثقافات الإفريقية، ومن جهة الشرق وصل إليها النوبيون والشعوب النيلية، في فترات متقطعة.

وباعتبار أن المنطقة تقع في قلب القارة الإفريقية فهي تربط شرق القارة بغربها وشمالها بجنوبها وبذلك أصبحت ملتقى الحضارات المختلفة في العالم، الأمر الذي أدى إلى تطوير المنطقة بصورة إيجابية، حيث قامت فيها عدة ممالك حضارية منذ 750 سنة[1] قبل الميلاد. واستمر بعضها قرابة تسعة قرون بعد دخول الإسلام في المنطقة. وازدهرت هذه الممالك بعد اعتناق حكامها الإسلام واتصالها بالعالم الإسلامي منذ القرون الوسطى، وكان من أهم هذه الممالك:

1 ـ مملكة الكانم (800 ـ 1894 إفرنجي).

2 ـ مملكة باقرمي (1513 ـ 1897 إفرنجي).

3 ـ مملكة وداي (1615 ـ 1902 إفرنجي).

---

(1)

وقد تطورت هذه الممالك بانتشار الإسلام في ربوعها، وازدهرت المنطقة كلها بدخول الإسلام، وانشغال أهلها بالدعوة ونشر الحضارة الإسلامية بعد اعتناقها. وفيما يلي نتتبع في الصفحات التالية دور الإسلام والمسلمين في منطقة السودان الأوسط أو حوض بحيرة تشاد ـ تشاد حالياً منذ ظهور الإسلام ونموه في المنطقة حتى الآن راصدين أثر الإسلام في حياة الشعوب والمجتمع التشادي المسلم من خلال الأبعاد الآتية:

ـ البعد التاريخي.

ـ البعد الجغرافي.

ـ البعد الثقافي.

ـ البعد الاجتماعي والاقتصادي.

أولاً: مرحلة دخول الإسلام في المنطقة.

بدأ الإسلام يتغلغل صوب جنوب الصحراء الكبرى الإفريقية في مرحلة مبكرة جداً، وذلك منذ الفتح الإسلامي لمنطقة شمال إفريقيا. وتؤكد بعض المصادر التاريخية أن بداية تغلغل الإسلام في منطقة السودان الأوسط كانت عندما قاد القائد الإسلامي عقبة بن نافع حملة عسكرية لنشر الإسلام في منطقة (فزان) جنوب ليبيا حالياً بالقرب من منطقة جبال تبستي حيث أقام بمنطقة (دركو) على بعد 600 كم من الحدود التشادية (وهي الآن تقع شرق جمهورية النيجر حالياً) وقيل إنه أقام مع رجاله أكثر من أربعين يوماً في المنطقة ثم انسحب إلى الشمال، ولكن ترك وراءه آثاراً إسلامية طيبة مما شجع أهالي المنطقة على اعتناق هذا الدين، ومن ثمَّ أخذ يتغلغل جنوباً داخل إفريقيا وكان ذلك في حوالي عام 677 إفرنجي الموافق 46 هجرية.

ومنذ ذلك الحين أخذ الإسلام ينتشر بين شعوب منطقة تشاد بشكل غير رسمي بواسطة التجار والدعاة وغير ذلك من أشكال الاتصالات المختلفة وقد

استمر انتشار الإسلام في المنطقة عدة قرون حتى أصبح الدين الرسمي للدولة في القرن الحادي عشر وذلك باعتناق الأسرة الحاكمة في مملكة كانم للإسلام. وأصبحت اللغة العربية لغة الدواوين والمراسلات الإدارية، وأضحت الشريعة الإسلامية دستور الدولة منذ ذلك التاريخ، وانتشر الإسلام والثقافة الإسلامية في المنطقة وبلغت الإمبراطورية درجة كبيرة في القوة والاتساع، كما اتسعت شهرة الحكام في الآفاق خاصة في عهد مايات (ملوك) كانم العظام وهم:

1 ـ الماي أو الملك ـ أومي بن عبد الجليل (1017 ـ 1097 إفرنجي).

2 ـ الماي ـ دونما بن أومي ـ (1097 ـ 1151 إفرنجي).

3 ـ الماي ـ سالما بن بكر ـ (1194 ـ 1221 إفرنجي).

4 ـ الماي ـ إديس ألوما ـ (1570 ـ 1603 إفرنجي).

وباعتناق هؤلاء الأباطرة الإسلام اتسعت الإمبراطورية ووصلت حدودها الشرقية والشمالية الشرقية إلى قرب الحدود المصرية السودانية، كما وصلت الحدود الغربية حتى دولة سنغاي الإسلامية في السودان الغربي وشمالاً حتى طرابلس أما الحدود الجنوبية فوصلت حتى منطقة أوباتشي (إفريقيا الوسطى). وبلغ الإسلام ذروته في عهد هؤلاء الملوك السابقين.

وقد عني هؤلاء الملوك بتعليم العلوم الشرعية وحفظ القرآن الكريم، والحرص على أداء فريضة الحج عن طريق القاهرة، وقد حج الملك دونما بن أومي ثلاث مرات عبر القاهرة ولقي حتفه في المرة الأخيرة بينما هو عائد من الحج وذلك بإغراق سفينته في خليج السويس، وكان ذلك في عهد الخليفة الظافر أبي منصور إسماعيل الفاطمي (1149 ـ 1154 إفرنجي) وكان من العوامل التي أسهمت في نشر الحضارة الإسلامية واللغة العربية في المنطقة ما يلي:

1 ـ الموقع الجغرافي المتاخم لليبيا ومصر والسودان ودولة سنغاي.

2 ـ اعتناق العائلة الحاكمة الإسلام والعناية بالثقافة الإسلامية كدين الدولة.

3 ـ الاتصال الوثيق بالعالم الإسلامي وبخاصة مصر وتركيا في العهد العثماني، وتونس وطرابلس وسودان وادي النيل ودولة سنغاي بالسودان الغربي والمغرب.

4 ـ اتخاذ اللغة العربية لغة للدواوين والمراسلات الرسمية وقد جاء وصف الرحالة البارث الألماني كانم في الصورة الآتية:

(وقد انطلقت هذه الأسرة تتوسع في أواخر القرن الثالث عشر، في عهد مليكها دونما الأول، وسالما، وخليفته، فبسطت نفوذها حتى بلغت حدودها طرابلس ومصر وسلطنات الهوسا في الغرب). وعليه تكونت الدولة التشادية من تلك الممالك الإسلامية المتحدة، وشكلت هذه الممالك وحدة طبيعية جغرافية حقيقية لها شخصيتها التاريخية والحضارية ولها اتصالاتها الدولية.

الدين

ـ تبلغ نسبة المسلمين في تشاد حوالي 85% يقطنون في المناطق الشمالية والغربية والشرقية بدولة تشاد مع انتشار ضئيل في المحافظات الجنوبية. وتبلغ نسبة المسيحيين 10% أغلبيتهم على المذهب الكاثوليكي والباقي بروتستانت يسكنون المناطق الجنوبية في تشاد. 5% على أديان إفريقيا الإحيائية، وهم أيضاً يقطنون في المناطق الجنوبية في البلاد.

المذاهب والطرق الإسلامية

ـ المذهب السائد في تشاد هو المذهب المالكي.

ـ والطريقة السائدة كانت الطريقة الصوفية (التيجانية).

ـ الطريقة السنوسية كانت توجد في تشاد خاصة وسط تجمعات الجالية

الليبية في تشاد ولكنها انسحبت إلى ليبيا بانسحاب معظم الجالية الليبية إلى ليبيا بعد اكتشاف البترول فيها.

ـ أما الطرق الإسلامية الأخرى التي أخذت تزاحم الطريقة التيجانية فهي الطريقة السلفية (الوهابية) حيث أخذت هذه الطريقة تنتشر منذ السبعينات في تشاد بواسطة الطلاب الذين درسوا في دول الخليج العربية خاصة المملكة العربية السعودية ومن خلال الجالية التشادية الكبيرة بالمملكة العربية السعودية. ومن المتوقع مستقبلاً أن تنتشر هذه الطريقة على حساب الطرق الصوفية خاصة في أوساط الشباب والمثقفين.

ثانياً: موقف المستعمر من المد الإسلامي في المنطقة

وقد احتلت القوات الفرنسية الاستعمارية منطقة تشاد عقب انتصارها في المعركة الشرسة ضد المقاومة الوطنية بقيادة السلطان رابح بن فضل الله في موقعة ـ كسري ـ حيث كانت القوات الفرنسية تتكون من ثلاث وحدات وهي:

1 ـ وحدة بقيادة العماد/ لامي.

2 ـ وحدة بقيادة جوالاند.

3 ـ وحدة بقيادة جانتي.

حيث كُلف العماد/ لامي بقيادة هذه الوحدات قبل المعركة الفاصلة بأيام.

وقد انتهت المعركة لصالح القوة الفرنسية باستشهاد السلطان رابح بن فضل الله، ومقتل العماد/ لامي إثر إصابته بجراح خطيرة وكان ذلك في 31 إبريل عام 1900 إفرنجي وبعد ذلك تم بناء العاصمة الوطنية للأقاليم التشادية، وهي مدينة (فورت لامي) إنجامينا حالياً. وعملت السلطات الفرنسية منذ ذلك الحين على تشديد قبضتها على تشاد. الأمر الذي أدى إلى نفور سكان الأقاليم خاصة الإسلامية نتيجة شعورهم بالغبن والتفرقة بسبب الدين واحتجاجاً على طغيان

السلطة المركزية الفرنسية، وكانت هناك صور مختلفة توضح موقف المستعمر تجاه الإسلام وتتلخص فيما يلي:

أ ـ محاربة الثقافة الإسلامية واللغة العربية في تشاد منذ الاحتلال، وذلك بإحلال الثقافة الغربية واللغة الفرنسية محل الثقافة الإسلامية واللغة العربية في المجتمع التشادي.

ب ـ إغلاق كافة المدارس ووسائل تعليم اللغة العربية والحضارة الإسلامية وحظر التعليم بغير الفرنسية. مثل إغلاق المعهد العلمي في مدينة أبشة وتدمير زوايا الحركة السنوسية في شمال البلاد.

جـ ـ تهميش دور الأغلبية المسلمة في الحياة العامة لصالح أقلية غير مسلمة والاستعانة بهم لتسيير أمور الدولة والحياة العامة.

د ـ الاهتمام بالمناطق الجنوبية من حيث التنمية والتعمير وإدخال أساليب وطرق الزراعة الحديثة ومحاصيل جديدة كالقطن والقمح وإدخال صناعات حديثة نسبياً في الجنوب في مقابل إهمال الشمال اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً. حيث ترك ريف الشمال مجرد صحراء جرداء.

هـ ـ إعطاء دور فعال للجمعيات التبشيرية المسيحية في الحياة الاجتماعية والثقافية التشادية، وذلك باحتكارها النشاط التعليمي الحديث لفترة طويلة، لنشر الثقافة الغربية وفلسفتها الاجتماعية. وكان الحرص كل الحرص على أن تظل المناطق الشمالية بعيدة عن التعليم الأوروبي الحديث. كما عمل المستعمر الفرنسي على الحيلولة دون انتشار الإسلام صوب الجنوب وارتبطت تلك الجهود بجهود الشركات الاحتكارية الفرنسية التي تعتني بتنمية المناطق الجنوبية دون الشمالية.

و ـ إعدام معظم علماء ورجال الدين المسلمين وقادة الرأي الوطنيين، حيث أعدمت السلطات الاستعمارية أكثر من 400 عالم من كبار علماء الدولة في

مذبحة (كوب كب) في مدينة أبشة في عام 1902 إفرنجي وكان معظمهم من خريجي الأزهر أو درسوا على أيدي من تخرجوا في الأزهر.

وطرد باقي العلماء من المدن إلى الأرياف أو إلى خارج البلاد مثل طرد العلامة الشيخ/ عليش إلى السودان بعد إغلاق المعهد العلمي الذي أسسه على طريقة المعاهد الأزهرية.

ز ـ فرض عزلة تامة على البلاد والمجتمع وقطع صلته بالعالم الإسلامي.

ثالثاً: المقاومة الوطنية ضد السياسات الاستعمارية

باعتبار أن تشاد ميدان واسع تكثر فيها معاقل للالتجاء ودروب الهروب فقد ساعد ذلك على استقلال الشخصية ونمو روح المقاومة والتمرد ضد طغيان واستبداد السلطة المركزية الذي بدأه المستعمر الفرنسي ثم الحكام الجنوبيون بعده عقب الاستقلال الوطني منذ حكومة الرئيس تومبلباي.

وكان رد فعل الجماهير المسلمة هو المقاومة بأشكال مختلفة إما من خلال المواجهة العسكرية العنيفة أو الانتفاضات التي سرعان ما تحولت إلى ثورات عنيفة مثل قيام جبهة التحرير الوطني التشادي (فرولينات).

ومن أشكال هذه المقاومة ما يلي:

1 ـ المقاومة الإيجابية أو العسكرية في المواقع الآتية:

أ ـ المقاومة الوطنية في (كسرى) بقيادة رابح بن فضل الله، إبريل عام 1900 إفرنجي.

ب ـ المقاومة العسكرية في محافظة كانم في مواقع ـ قوري ـ موصورو ـ قلكه عام 1901 إفرنجي.

جـ ـ المقاومة الباسلة في منطقة وداي بقيادة السلطان (دودمرَّة) في مدينة أبشة وشرقي أبشة في الفترة من (1901 ـ 1902 إفرنجي) وقد نتج عن تلك

المقاومة الباسلة إعدام أكثر من 400 عالم تشادي في إقليم وداي وحده بسبب دعوتهم للجهاد ضد المستعمر الفرنسي.

د ـ المقاومة في محافظة ـ بوركو انيدي تبستي في مواقع (فايالا رجو) و(نمورو) وذلك بتحالف بين الأهالي ورجال الحركة السنوسية، وكان ذلك في الفترة ما بين (1914 ـ 1917 إفرنجي).

هـ ـ اندلاع الثورة التشادية (فرولينات) في 22 يونيو عام 1966 إفرنجي ضد النفوذ الفرنسي في تشاد.

حيث كان من أهم أهداف تلك الثورة: جلاء القوات الفرنسية من تشاد.

جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد. وخاضت الجبهة معارك عديدة مع القوات الفرنسية المتمركزة في تشاد.

2 ـ المقاومة السلبية

وقد اتخذت الأشكال التالية:

أ ـ مقاطعة المسلمين للثقافة والتعليم الفرنسي الرسمي وغير الرسمي، وذلك بمقاطعتهم للمدارس الفرنسية الحكومية ولمدارس الإرساليات واستمر ذلك حتى في مرحلة ما بعد الاستقلال الوطني اكتفاءً بالتعليم في المساجد أو الكتاتيب والبعض منهم أرسل أولاده إلى البلاد الإسلامية خاصة العربية وبالأخص بلد الأزهر الشريف.

الأمر الذي جعل انتشار الأمية والتخلف التعليمي في أوساط المسلمين بصورة مخيفة وخطيرة، حتى هذه اللحظة نتيجة استمرار الاختلالات الثقافية بين الأغلبية المسلمة والأقلية غير المسلمة لصالح الأقلية.

ب ـ التمسك بالعقيدة الإسلامية، حيث كانت تعد مفخرة للإنسان التشادي المسلم على اعتبار أن السلطات الاستعمارية لم تفلح في تحويل أسرة مسلمة إلى

المسيحية منذ احتلالها تشاد. رغم مساعيها الحثيثة لهذا الشأن.

جـ ـ استمرار إرسال الأبناء إلى العالم الإسلامي خاصة مصر لسد الفجوة التعليمية التي أحدثتها السلطات الفرنسية في تشاد رغم مقاومة السلطات الفرنسية لذلك حتى بعد الاستقلال الوطني.

د ـ تركيز الهجرات التشادية الخارجية إلى العالم الإسلامي الأمر الذي حافظ على التقاليد الإسلامية لدى المهاجرين.

رابعاً: الأوضاع الحالية للمسلمين

رغم أن الأوضاع السياسية قد تحسنت إلى حد ما عن الفترات السابقة وذلك بوصول (فرولينات) إلى السلطة بقيادة قوكني وداي في عام 1979 إفرنجي ثم حسين حبري عام 1982 إفرنجي فالرئيس إدريس ديبي حالياً، فإن الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ظلت مستمرة لصالح الأقلية الجنوبية ـ حيث فشل رجال الثورة في إحداث نوع من التوازن الاقتصادي والثقافي والاجتماعي للمواطنين حيث انشغلوا بصراع السلطة فيما بينهم منذ نجاح الثورة بوصولها إلى الحكم. وبالتالي زاد الطين بلة، وذلك بجلب مأساة حقيقية للبلاد وبالتالي استمر مثلث الرعب، المرض والجهل والفقر خاصة في أوساط المسلمين، نتيجة الكوارث الطبيعية (الجفاف والتصحر) للمناطق الصحراوية بالشمال في وسط غياب دور الحكومة المركزية في عهد الثورة نتيجة انشغالها بمحاربة الأشقاء للحفاظ على كرسي الرئاسة.

كما تركت الحروب الأهلية والهجرات الخارجية آثارها الاقتصادية والاجتماعية السيئة على المجتمع المسلم التشادي نتيجة انخراط كثير من الشباب في المليشيات العسكرية أو الهجرة إلى خارج البلاد وترك العجزة والنساء في البوادي والقرى الصحراوية، الأمر الذي زاد من بؤس وسوء حال الأسرة التشادية.

خامساً: الجمعيات الإسلامية في تشاد

يوجد في تشاد منذ عام 1991 إفرنجي عدة جمعيات إسلامية محلية وعربية. . وكانت الجمعيات المحلية قد بلغت 35 جمعية وأهمها:

أ ـ جمعية أنصار السنة المحمدية ـ طريقة سلفية (وهابية).

ب ـ جمعية اللواء الإسلامي ـ الطريقة الصوفية (التيجانية).

جـ ـ منظمة الدعوة والإغاثة التشادية.

ولكن صدر قرار من وزارة الداخلية التشادية في النصف الأول من عام 1997 إفرنجي يقضي بسحب تراخيص هذه الجمعيات المحلية جميعاً ـ بحجة وقف الصدامات بين الجمعية الصوفية والأخرى السلفية الوهابية.

وعلى الرغم من تقديم طعون قضائية ضد هذا القرار الوزاري غير الدستوري إلا أن الأمر لا يزال على ما هو عليه حتى هذه اللحظة، الأمر الذي يثير بعض التساؤلات، حول من وراء هذا القرار؟ ومن المستفيد من جراء إغلاق هذه الجمعيات؟ مع العلم أن هذا القرار لم يشمل الجمعيات التبشيرية!

أما الهيئات الإسلامية والعربية فهي:

1 ـ هيئة الإغاثة الإسلامية (السعودية).

2 ـ الندوة العالمية للشباب الإسلامي (السعودية).

3 ـ منظمة الدعوة الإسلامية (السودان).

4 ـ لجنة مسلمي إفريقيا (دولة الكويت).

5 ـ المنتدى الإسلامي ـ (هيئة إسلامية) ومقرها في أمريكا.

وهذه الهيئات الإسلامية العربية تواصل عملها حتى الآن بإمكاناتها المتواضعة إلا أن لها آثاراً إيجابية على الساحة التشادية.

وبالمقابل هناك حوالي 150 جمعية تبشيرية محلية ودولية وأغلبها دولية تواصل عملها على الساحة التشادية بإمكانات معقولة، الأمر الذي أقلق بال المسلمين في تشاد حالياً وخاصة أولئك الذين يعملون في ميادين الدعوة الإسلامية. خاصة بعد اتجاه بعض هذه الجمعيات إلى المناطق الإسلامية التقليدية ابتداء من عام 1996 إفرنجي.

سادساً: المشكلات العامة الحالية للمسلمين

تأتي مشكلة طغيان الفكر العلماني على عقلية واتجاهات أرباب الثقافة الفرنسية والدول الأوروبية، على رأس مشكلات المجتمع التشادي المسلم عموماً باعتبار أن هؤلاء يقفون ضد الخيارات القومية التشادية النابعة من قاعدة المجتمع التشادي باسم علمانية نظام الدولة أي حماية العلمانية في تشاد حيث إنهم يقفون ضد رسمية اللغة العربية في تشاد بحجة أنها لغة (دينية) وبالتالي تتناقض مع علمانية النظام.

أ ـ كما أنهم يفرقون بين اللغة العربية الفصحى باعتبار أنها لغة دينية واللغة العربية الدارجة غير المكتوبة ويصفونها بأنها الصالحة لاتخاذها لغة رسمية إن كان لا بد من ذلك.

ب ـ عدم أخذ اللغة العربية مكانتها في إدارة الدولة كلغة رسمية إلى جانب الفرنسية بحجة عدم وجود الإمكانات المادية الإدارية مع غياب الكوادر المتخصصة.

جـ ـ عدم الاستقرار السياسي نتيجة استمرار الحروب الأهلية بسبب التدخلات الدولية فضلاً عن العوامل المحلية والذاتية وبالتالي استمرار البؤس والتشرد الأسري والمثالب الكثيرة.

د ـ عدم التمكن من استخراج البترول التشادي حتى الآن بسبب الحروب الأهلية.

ختاماً

نجد أن المجتمع التشادي يتطلع إلى العالم الإسلامي ليتدخل بصورة إيجابية من أجل تحقيق الاستقرار السياسي والاقتصادي وذلك بتقديم المساعدات اللازمة من أجل تحقيق المصالحة الوطنية بين الحكومة التشادية والمعارضة العسكرية لاستخراج المعادن الاقتصادية في الأرض خاصة البترول المستكشف مؤخراً في تشاد بكميات تجارية حتى تسهم عائداته في إزالة الفقر والبؤس والحرمان عن المواطن التشادي.

كما يتطلع المجتمع التشادي أيضاً نحو الدولة الإسلامية والعالم الإسلامي لتقديم العون اللازم في مجال تطوير اللغة العربية ورفع كفاءة المستوى الفني والعلمي لمعلمي اللغة العربية والدعم للمدارس العربية التشادية بعناصر بشرية مدربة حتى تتمكن البلاد من التعامل بصورة جيدة مع قرار رسمية اللغة العربية في البلاد.

قائمة المراجع

1 ـ د. إبراهيم علي طرخان ـ إمبراطورية البرنو الإسلامية ـ القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1975.

2 ـ إبراهيم صالح الحسيني ـ الأبعاد التاريخية للإسلام في إفريقيا والدعوة الإسلامية ـ مايد وغربي ـ نيجيريا ـ 1992 إفرنجي.

3 ـ حياة العرب في مملكة كانم ـ الخرطوم ـ 1977 إفرنجي.

4 ـ صابون محمد راشد ـ أثر العوامل الخارجية على الصراع الداخلي في تشاد ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهرة 1992.

5 ـ د. عبد الرحمٰن عمر الماحي ـ تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال ـ القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

6 ـ تشاد تحت الاحتلال الفرنسي ـ القاهرة ـ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ـ 1983 إفرنجي.

7 ـ د. محمد العزبي ـ بداية الحكم المغربي في السودان الغربي.

8 ـ د. محمود شاكر ـ سلسلة مواطن الشعوب الإسلامية في إفريقيا ـ تشاد ـ غير مؤرخ.

9 ـ محمد شريف چاكو ـ العلاقات السياسية والاجتماعية بين تشاد والسودان ـ القاهرة ـ مكتبة المدبولي ـ 1997 إفرنجي.

10 ـ محمد شريف چاكو العلاقات السياسية بين تشاد وليبيا ـ القاهرة ـ مدبولي 1998 إفرنجي.

11 ـ د. فضل كلود ـ الثقافة الإسلامية في العصر الذهبي لمملكة الكانم ـ جامعة الأزهر ـ كلية اللغة العربية قسم التاريخ ـ رسالة دكتوراه غير منشورة 1980 إفرنجي.

الإسلام في تشاد
ماضيه ـ حاضره ـ مستقبله

الباحث التشادي/ عبد الحق آدم محمد

مقدمة

لا بد أن نعلم أن الإسلام منهج حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها، منهج يشمل التصور الاعتقادي الذي يفسر طبيعة الوجود ويحدد مكان الإنسان في هذا الوجود، كما يحدد غاية وجوده الإنساني[1]. ولقد صمد الإسلام في حياته المديدة لعدة هجمات شرسة، وانتصر وأبقى على شخصية الجماعات والأوطان التي يحميها، وهو مجرد من السلاح، لأن عنصر القوة كامن في بساطته ووضوحه وشموله وملاءمته للفطرة البشرية وتلبيته لحاجاتها الحقيقية فهو كامن في الاستعلاء عن العبودية للعباد بالعبودية لله رب العباد، فخصائص الإسلام الذاتية هي التي تحنق عليه أعداءه الطامعين في استلاب الوطن الإسلامي، **فهذه هي حقيقة المعركة، وهذا هو دافعها الأصيل**[2]. وإننا إذ ننظر إلى الخريطة العالمية نجد هذا الأمر واضحاً جلياً **فما من حرب إلا وكانت ضد المسلمين**، وكأن الإسلام هو المقصود وتلك هي الحقيقة، فالحرب التي دارت في البوسنة والهرسك، والشيشان، والحرب في أفخازيا، ثم في جامو وكشمير، وكذلك في نجورنو كاراباخ، ومن قبل في الصومال وإريتريا وجنوب السودان والمذابح التي تقع للمسلمين الآن في إقليم كوسوفو، وغيرها كثير، والقدس خير شاهد على

---

(1) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، القاهرة: دار القارئ العربي، 1991، ص 5.

(2) المرجع السابق، ص 88.

ذلك، فالعالم الغربي يرى أن الإسلام هو الخطر القادم أو بمعنى أوضح هو الخطر القائم، وهذه الرؤية ليست حديثة بل هي قديمة ولقد ظهرت مع بداية ظهور الإسلام كدين ودولة مروراً بالحروب الصليبية ثم حروب التتار ثم الاستعمار الغربي للدول الإسلامية، وكان الهدف من وراء هذا كله العمل على القضاء على الإسلام أو على الأقل الحد من خطورته، **وبالتالي فلقد كان هدف فرنسا من السيطرة على الأراضي التشادية هو القضاء على الإسلام المتنامي في تلك الدولة،** وبالتالي تصبح تشاد بعد ذلك فريسة لها تستفيد منها كيفما شاءت، والدليل على ذلك ما قامت به فرنسا من تقسيم للدولة إلى قسمين، شمال وجنوب حيث الشمال المسلم والجنوب غير المسلم، فكانت التنمية تتم في الجنوب أما الإهمال فكان من نصيب الشمال، وليت الأمر وقف عند هذا الحد بل استخدم المستعمر الفرنسي أساليب البطش والظلم ضد المسلمين وعملائهم، وما زالت آثار مذبحة (الكبكب) التي قام بها الاستعمار الفرنسي ضد علماء الدين التشاديين في مدينة أبشه عالقة بالأذهان وتعتبر خير دليل على وقوفهم ضد الإسلام والمسلمين، ومن هنا جاء هذا البحث يوضح في عجالة بعض الآثار التي قام بها المستعمر الفرنسي في تشاد هادفاً من وراء ذلك القضاء على الإسلام والعمل على نشر الدين المسيحي بين الطبقات غير المسلمة والمسلمة إن تمكن من ذلك.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى ما يلي:

1 ـ معرفة تاريخ دخول الإسلام تشاد، والعوامل التي أدت إلى ذلك.

2 ـ معرفة تاريخ دخول الإسلام وانتشاره في الممالك التشادية الثلاث.

3 ـ استعراض وضع الإسلام إبان الاستعمار الفرنسي.

4 ـ بيان حال الإسلام والمسلمين في تشاد حاضرهم ومستقبلهم.

ـ **الإطار الزمني للدراسة:** لم يحدد الباحث الإطار الزمني للدراسة بفترة

محددة حيث إن التاريخ الذي بدأ فيه الإسلام ينتشر في تشاد ليس معلوماً على وجه الدقة، وبالتالي فلقد اخترنا الفترة التي قامت فيها كل مملكة من الممالك الثلاث على حدة، وإن كنا قد بدأنا من القرن الحادي عشر الميلادي وانتهينا إلى الوقت الحالي، وقد يلاحظ طول الفترة الزمنية، وامتدادها إلى حد كبير، غير أن الضرورة العلمية لتوضيح مراحل دخول الإسلام إلى تشاد قد استوجبت ذلك.

صعوبة الدراسة: تتمثل الصعوبة التي واجهت الباحث في ندرة المعلومات والدراسات المتعلقة بتشاد خاصة والمسلمين فيها عامة، ويعكس ذلك ـ بالإضافة إلى عدم اهتمام الباحثين بالموضوع ـ ندرة مماثلة في المعلومات الدقيقة الخاصة بموضوع الدراسة، وقد حاولت قدر الإمكان التغلب على هذه الصعوبات بالرجوع إلى كل المصادر الممكنة للمعلومات على أن ضيق الوقت يعتبر أيضاً من العوامل التي زادت من صعوبة الدراسة.

وسوف تتناول الدراسة الموضوع من خلال أربعة مباحث:

المبحث الأول: دخول الإسلام وانتشاره في تشاد.

المبحث الثاني: دخول الإسلام وانتشاره في الممالك التشادية الثلاثة.

المبحث الثالث: الإسلام والمسلمون إبان الاحتلال الفرنسي.

المبحث الرابع: المسلمون في تشاد في ظل الاستقلال.

المبحث الأول

دخول الإسلام وانتشاره في تشاد

يكاد تاريخ تشاد أن يكون مجهولاً حتى الفترة التي شعَّ فيها نور الإسلام فجلى تاريخ المنطقة وأوضح معالمه، ويعتبر القرن الحادي عشر الميلادي بداية دخول الإسلام إلى تشاد منتشراً على يد التجار العرب وبعض من يمارسون التجارة من أهالي المنطقة في ذلك الوقت، ونريد أن نسير مع العرب في طريقهم

لنشر الإسلام من الجزيرة العربية إلى القارة الإفريقية لندلل على قولنا بأن العرب هم الذين نشروا الدين الإسلامي في تشاد، فالطرق التي سلكها العرب جميعها انتهت بالمهاجرين إلى مصر ومنها تفرقت من جديد، فمنهم من اتجه نحو شمال إفريقيا، ومنهم من اتجه نحو شرق إفريقيا ومنهم من اتجه نحو أواسط إفريقيا إلى بحيرة تشاد[1] وكانت وسيلتهم للوصول إلى تشاد ثلاثة طرق:

الأول: طريق من أسوان إلى جانب البحر الأحمر حتى كسلا ثم إلى منطقة النيل الأزرق حتى غرب السودان ومن هناك إلى غربي داخور، حيث وداي وباجرمي وكانم وبرنو.

والثاني: كان يمتد من أسيوط على الواحات غربي وادي حلفا حتى بلاد كانم عبر بلاد دارفور.

والثالث: كان من أسوان عبر كرسكو ـ أبو حمد حتى النيل الأزرق وكردفان ومن ثم إلى منطقة تشاد[2]. وكل هذه الطرق كانت تسلكها القوافل التجارية والمهاجرون العرب، **والحقيقة أن هناك عدة عوامل أسهمت في انتشار الإسلام في منطقة بحيرة تشاد ومن هذه العوامل ما يلي:**

(أ) التجارة والطرق التجارية

فلقد أدت الطرق التجارية الثلاث السالفة الذكر إلى زيادة التعامل بين ساكني منطقة بحيرة تشاد والتجار العرب الذين كانوا يفدون عبر هذه الطرق، ولقد كان هؤلاء التجار العرب يحملون مع تجارتهم الدعوة إلى دين الله الحنيف كما كانوا **يتميزون بأخلاق الإسلام السمحة في التعامل وعدم الغش والصدق في**

---

(1) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، بيروت مجلة الوعد، بدون تاريخ، ص 57.

(2) إبراهيم صالح بن يونس: تاريخ الإسلام في حياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو، الخرطوم ـ جامعة الخرطوم، قسم شعبة أبحاث السودان ط 1، 1970، ص 23.

الوعود مما جعل الناس يتعلقون بهم ويحاولون تقليدهم في طريقة تعاملهم مع الآخرين، كما أن هناك مدناً تجارية قامت على أساس هذا التبادل التجاري، ولقد لعبت هذه المدن دوراً بناءً في خدمة الدعوة الإسلامية في تشاد والدول المحيطة بها، وهذا يدل على صلة انتشار الإسلام بالتجارة، **فإذا برزت مدينة تجارية يؤمها البائع والمشتري سرعان ما تصبح مركزاً ثقافياً يؤمه المعلم والمريد حتى أصبح من الشائع أن مراكز الاحتكاك تتبادل فيها السلع والأفكار**[1]. هذا ولقد تعلم أهل السودان الغربي والأوسط (منطقة بحيرة تشاد) عن طريق اتصالهم بالحضارة الإسلامية التي وفدت إليهم عن طريق هذا الاتصال والاحتكاك التجاري في المقام الأول أشياء كثيرة لم تكن لديهم من قبل وقد كان للعرب في هذا المجال دور مركزي، لأنهم عرفوا التجارة مع إفريقيا منذ أمد بعيد، ولما ظهر الإسلام وأصبح التاجر مسلماً زاد النشاط التجاري بين شمال الصحراء وجنوبها مما زاد النشاط التجاري الذي يقوم به العرب، فقد عني المسلمون بالطرق والأمن، وحددوا المكاييل والمقاييس السليمة وأشاع التاجر حوله جواً من الثقة، فلقي ترحاباً أنَّى رحل، وأصبح بيته منارة للفكر الإسلامي بما يحمله من مدنية وحضارة[2].

(ب) الطرق الصوفية

وتعد التيجانية والسنوسية هي الأكثر شهرة في تشاد.

1 ـ التيجانية: تنتسب الطريقة التيجانية إلى العباس أحمد بن محمد بن المختار وهو فقيه مغربي ولد بقرية عين ماضي بالجزائر ودرس العلوم الدينية في فاس بالمغرب. وفي مصر انضم إلى الطريقة الخلوتية. ولكن سرعان ما اتخذ

(1) فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد من القرن السادس عشر حتى مطلع القرن العشرين، القاهرة، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، شعبة التاريخ والحضارة، بحث دبلوم، 1975، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 44.

لنفسه اتجاهاً جديداً ضمن الطريقة الخلوتية وقد اتخذ التيجاني مدينة فاس مقراً ينشر منه طريقته الجديدة فتبعه عدد كبير من المريدين أطلق عليهم الأحباب[1] ولقد أسهمت الطريقة التيجانية في نشر الدعوة الإسلامية في حوض بحيرة تشاد، حيث انتشرت انتشاراً واسعاً وكاد أنصارها يمثلون غالبية السكان، ولقد انتشرت هذه الطريقة مع حركة الدعاة والعلماء المرتحلين وطلاب العلم الذين يرتحلون باستمرار إلى بلاد المغرب وغرب إفريقيا وفاس وغيرها من المدن العلمية المهمة في غرب إفريقيا، واكتسبت الطريقة التيجانية الكثير من المريدين حتى إن زيارة قبر صاحبها أحمد التيجاني تعد وكأنها زيارة للأماكن المقدسة لدى عامة الشعب[2] وهذا الشيء يخشى خطره على مر الزمان، فقد صار العامة يقدسون قبره ويعتقدون بأن زيارة قبره تشفي من بعض الأمراض وتحقق بعض الرغبات وهنا مكمن الخطر على العقيدة.

2 ـ **الطريقة السنوسية**: أنشأها الفقيه الجزائري سيدي محمد بن السنوسي، وقد أسس السنوسي طريقته في سنة 1837 وهي فرقة دينية تهدف إلى إصلاح شأن الإسلام ونشر العقيدة الإسلامية[3].

ويمكننا أن نضرب الكثير من الأمثلة على نشاط الطريقة السنوسية في نشر الإسلام في تشاد. فعلى سبيل المثال لا الحصر، ما بذله دعاة السنوسية من جهة ليدخلوا في الإسلام هذا الفريق من قبيلة بيلي وهي قبيلة تسكن بلاد انيدي شرقي يوركو في شمال تشاد الذي كان وقت ذلك لا يزال على وثنيته، كما نجح دعاة السنوسية في إدخال شعب التيرال في بلاد تيبستي بالصحراء الكبرى (جنوب واحة فزان) في الإسلام بعد أن كانوا مسلمين اسماً ولا يعلمون عن حقيقة الإسلام

(1) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، ص 211.

(2) فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 48.

(3) المرجع السابق، ص 49.

شيئاً، بل اختلطت تعاليم الإسلام عندهم بعادات الأجداد الوثنية وقد استعان دعاة السنوسية لإنجاح دعوتهم بفتح المدارس، وخاصة في وادي شرقي بحيرة تشاد وذلك بجلب الاتباع وتعليمهم أصول الطريقة ثم ردهم إلى أهلهم علماء ينشرون المبادئ السنوسية[1] إلا أن أتباع هذه الطريقة قلوا وقل نشاطهم بعد وقوع البلاد تحت الاستعمار الفرنسي إلا أن لها الآن زاوية كبرى في مدينة أتيا عاصمة محافظة البطحا.

(ج) الدعاة والمعلمون:

لا يفوتنا هنا أن نشير إلى الدور العظيم الذي قام به الدعاة والمعلمون المسلمون الذين وهبوا أنفسهم لله وساحوا في داخل القارة ينشرون الإسلام، وكان هؤلاء الدعاة هم الذين درسوا في الجامعات الإسلامية وأكثرهم قدموا من جامعة القرويين في شمال إفريقيا وبعضهم من مدينة تمبكتو والبعض قدم من الأزهر الشريف أو من مكة المكرمة كما أن هؤلاء الدعاة المعلمين الكثير منهم من بلاد إفريقية من أولئك الذين يرتحلون للحج ويعودون إلى بلادهم بعد حصولهم على قدر وفير من العلوم الدينية كالفقه والحديث والتفسير، ولقد ساعد هؤلاء الدعاة والمعلمون كثيراً في نشر الإسلام بين أهلهم وعشيرتهم في تشاد.

المبحث الثاني

دخول الإسلام وانتشاره في الممالك التشادية الثلاث

تعد كلٌ من الممالك الثلاث (كانم ـ وداي ـ باقرمي) من أشهر الممالك التي ذاع صيتها وانتشر نفوذها في منطقة بحيرة تشاد قبل قدوم الاستعمار الفرنسي. وسوف نحاول أن نوضح كيف دخل الإسلام في كل منها، وكيف كان حاله؟ وذلك كما يلي:

---

(1) د. حسن إبراهيم: انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1964.

أولاً: مملكة كانم

تقع بلاد كانم شمال شرق بحيرة تشاد، وتبلغ مساحتها 27 ألف كم^2 ويسكنها الآن عرب من أولاد سليمان والكانمبو وبعض القبائل العربية الأخرى، وهي الآن واقعة ضمن حدود تشاد كما أن بعض أجزاء منها يتبع جمهورية النيجر المجاورة لتشاد[1]. ويقال إن الإسلام بدأ يتسرب إليهم عن طريق الهجرات المتكررة للطوارق والعرب من الشرق والغرب وأول ملك مسلم منهم هو (أومي) أو (حومي) الذي ملك في أواخر القرن الحادي عشر[2]. ويعد دخول الإسلام في بلاد كانم هو الذي قوى مركزهم ومركز ملوكهم في الداخل كما أنه قرب جداً بين هؤلاء الملوك وبين ملوك الإسلام في شمال إفريقيا[3]. وفي عهد الملك (دونامه) بلغت كانم أوجها وقام هو بالحج ثلاث مرات وبلغ الإسلام في عهده الذروة، وأصبح دين الدولة الرسمي، وقام بتوسيع المملكة إلا أنه أثناء قيامه بالحج للمرة الثالثة وأثناء عودته قام المصريون بإغراقه في البحر الأحمر، لأن أطماعه ونجاح جيوشه وقوته أقلقت بالهم[4]. ونذكر هنا أنه من سبق المفاخر التي حققها هذا الملك أنه أمر في عام 1240 ببناء رواق باسم (برنو) في الأزهر الشريف بالقاهرة لينتفع الواردون إليها من الطلاب والعمال الكانميين وكذلك الحجاج في إقامتهم وأوقف لذلك أموالاً طائلة، كذلك فلقد كان الملك الوحيد من بين جميع ملوك إفريقيا الذي استطاع القضاء نهائياً على العقائد الخرافية المنافية للإسلام، ومنها عادة تقديس الملوك وعبادتهم، وهي عادة كانت متبعة في جميع الممالك الإفريقية في ذلك الحين، وفي أواخر القرن

---

(1) ناصر النائي آدم: البنيان الاقتصادي، في تشاد، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1997، ص 10.

(2) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 60.

(3) إبراهيم صالح بن يونس: الإسلام في حياة العربي في إمبراوطورية كانم - برنو، مرجع سبق ذكره، ص 76.

(4) المرجع السابق، ص 77.

الثالث عشر بدأ (الكانوريون والتيبو) يعبرون نهر يوبية بدافع رغبتهم في نشر الإسلام والجهاد في سبيله ضد السكان في بلاد برنو الوثنيين، وقد نجح الكانميون في مد الأثر الإسلامي إلى بلاد برنو ويعود لهم الفضل الأكبر في نشر الإسلام في تلك البلاد[1]. هذا ويمكن لنا أن نقول إن الإسلام قد تعمق بحق في نفوس الكانميين، إلى حد أن **أم السلطان (بري الأول) قد أودعته السجن، لأنه اكتفى بسجن بعض اللصوص، ولم يطبق عليهم حد السرقة المقرر في الإسلام**[2]. ولقد عاشت هذه الدولة فترة زاهية وبلغ فيها الإسلام مجده، ولكن التفكك قد أخذ يصيبها، وبخاصة حينما وقع الصدام بين أفراد الأسرة الحاكمة، ثم إنها دخلت في صراع مسلح مع (الساو) ثم مع (البولالا) وقد أدى كل ذلك إلى إضعاف الدولة، وإرغامها على نقل عاصمتها إلى أكثر من مكان، وفي ضوء هذا يمكن القول بأن كانم قد ضعفت تماماً في القرن الثالث عشر، ومع أنها تفتت إلى دويلات صغيرة بعد ذلك، إلا أن القرن السابع عشر قد طلع عليها وهي مقاطعة صغيرة داخل قوة كبرى هي دولة برنو على أن ما يحمد لها أنها استطاعت أن تنبض فترة من الزمن بقيم جديدة من واقع الإسلام رغم ضعف اقتصادياتها، وعلى الرغم من قوة الحياة من حولها[3].

ثانياً: مملكة وداي

تقع مملكة وداي في غرب سلطنة دارفور، التي تكون في الوقت الحاضر أحد مديريات السودان وتحدها من الغرب والجنوب الغربي كانم وباقرمي ومن الجنوب الشرقي دار رنقة. (وداي) اليوم هي إحدى مقاطعات تشاد، ولقد احتلها الفرنسيون من رابح عام 1899 ولكن عاصمتها أبشه لم تسقط في أيدي الفرنسيين

(1) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 61.
(2) د. عبده بدوي: مع حركة الإسلام في إفريقيا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 145.
(3) المرجع السابق، ص 147.

إلا في عام 1911[1]. ونعود إلى دخول الإسلام إلى المملكة فنقول إن العرب دخلوا (وداي) في أواخر القرن الرابع عشر، وبدأو يشقون طريقهم إلى غرب (دارفور) حيث اتخذوا منطقة (داره) الواقعة إلى الشمال من أبشه مسكناً لهم. وفي أوائل القرن السادس عشر ازدادت الهجرة العربية وبدأ العرب ينشرون الإسلام بين القبائل الوثنية في تلك المنطقة، ويجب هنا القول إنه على الرغم من تأخر وصول الإسلام إلى (وداي) مع قربها من السودان نسبة إلى الممالك الأخرى إلا أنه يعتبر بالدرجة الأولى دينها الوحيد فلم يعرف لهم دين قبله. هذا ومن المعروف لدى علماء التاريخ أن الإسلام انتشر في (وداي) بجهود داعية مسلم يدعى صالح أو جامع من السودان، أخذ يروج للإسلام ويدعو إلى اعتناقه والسير على نهجه، ولقد قاد أحد أحفاده فيما بعد ثورة ضد سلطان البلاد التنجوري وتمت له الغلبة وأنشأ ملكاً له على أنقاض الحكم التنجوري الوثني، وشيد مدينة (داره) وجعلها عاصمة له[2]. ولقد خلفه إثر وفاته ابنه عبد الكريم المعروف بمجدد الإسلام فنودي به سلطاناً على المنطقة وفي عهده توطدت دعائم الإسلام في المنطقة وتبنى السلطان بنفسه الدعوة إلى الله، وأخذ يعمل على نشر الإسلام فاستطاع تكوين الدولة التي يحلم بها كل إنسان عاقل، **حيث لا فرق بين الألوان ولا تمييز بين الأجناس** ونشأ في (وداي) المجتمع المسلم الذي تهفو النفوس إلى تكوينه. ولقد توفي في عام 1655 وخلفه من بعده خروت ولقد مر بعد ذلك على الحكم سلاطين عظام حافظوا على التعاليم الدينية وعملوا على نشر دين الإسلام الحنيف[3]. وعلى كل حال فإن الثقافة الإسلامية في (وداي) بلغت أوجها من النضوج منذ زمن بعيد وذلك يرجع لعدة عوامل تمتاز بها، من أهمها

(1) د. عبد الرحمٰن زكي: الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 1984، ص 71.

(2) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 58.

(3) المرجع السابق، ص 58.

الموقع الجغرافي المتاخم للسودان ومصر، وكذلك كون الحاكمين على أهلها من عنصر عربي، وكل هذا لم يتحقق في باقي المناطق مثل باقرمي وكانم[1].

ثالثاً: مملكة باقرمي

تقع مملكة باقرمي في الجنوب الشرقي لمملكة كانم، ويعتبر دخول الإسلام في المنطقة في أواخر القرن الخامس عشر سبباً مباشراً في قيام المملكة عام 1513[2]. ولقد قامت هذه المملكة في عهد الزعيم الوثني دوكنج مؤسس مدينة (ماسينا) التي أصبحت عاصمة المملكة فيما بعد واسمه (برني ييسي) وظل على رأس هرم الحكم فيها حتى وفاته عام 1536، ويعتبر أول من اتخذ لقب سلطان مبانج (ومعناها الملك الذي بيده مقاليد الأمور) هو السلطان مالوم (1548 ـ 1561) والذي خلفه من بعده على العرش ابنه عبد الله بن مالوم (1561 ـ 1602) وهو أول سلاطين باقرمي المسلمين. ولقد قامت هذه المملكة على القبائل العربية والفلاته والكانوري، وكان لهذه السلطنة حياة اقتصادية منتعشة نظراً لغناها بالمنتجات الزراعية والسواعد البشرية والثروات الطبيعية والحيوانات النادرة، إلا أنها أصيبت بالضعف والانحطاط بحروبها مع مملكة (وداي) من طرف ومملكة (كانم) من طرف آخر[3]. وبتوقيع عبد الرحمٰن جادرنج الثاني سلطان باقرمي واميل جانتي مفوض الحكومة الفرنسية معاهدة للحماية في مدينة (ماسينا) وذلك في أكتوبر 1897 انتهت تلك المملكة[4] حيث بقيت بعد ذلك رمزاً تقليدياً فقط تحكم بأمر السلطات الفرنسية مثلها مثل باقي الممالك الأخرى.

---

(1) ناصر النائي آدم: البنيان الاقتصادي في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 12.

(2) عبد الرحمٰن عمر الماحي: تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1، 1982، ص 17.

(3) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 66.

(4) محمد شريف چاكو: العلاقات السياسية والاجتماعية بين جمهورية تشاد والسودان (1960 ـ 1990)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 1، 1997، ص 86.

المبحث الثالث

الإسلام والمسلمون إبان الاحتلال الفرنسي

في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت في تشاد ثلاث قوى خارجية كان من الصعب على إحداها أن تفرض نفسها على الأخرى، ففي الجنوب الشرقي لبحيرة تشاد سيطر رابح الذي قدم إلى المنطقة من جنوب السودان سنة 1893 من الجغبوب عن طريق وبانجي شاري، وفي الشمال ساد السنوسيون الذين وصلوا إليها في عام 1898 من الجغبوب عن طريق الكفْرة، واحتلت فرنسا الجنوب في عام 1899، وأخذت تتربص بالقوتين وبعد مقاومة دامت أكثر من عشرين عاماً سيطرت فرنسا على تشاد[1]. ويعد رابح هو أهم عقبة وقفت في طريق الفرنسيين أثناء محاولتهم السيطرة على تشاد، فلقد أخضع رابح ممالك كثيرة في المنطقة لسلطانه، ومن أعظم أعماله أنه عمل على نشر الإسلام في هذه البلاد وأقام كثيراً من المساجد ومن أروع تلك المساجد التي بناها مسجده في بلدة دكو، ومن أعماله الطيبة كذلك أنه ألف مجلساً شرعياً برئاسة الفقيه (أحمد كبير) وشجع على الأخذ بمذهب الإمام مالك، وأفتى بأن من قتل عدواً فله سلبه ما عدا العشر فهو لبيت المال[2].

ولقد قاوم رابح الفرنسيين فترة من الزمن انتصر عليهم خلالها في عدة مواقع ولكن خيانة سلطان باقرمي وانضمامه إلى القوات الفرنسية التي ألقت بكل ثقلها في معركة فاصلة ببلدة كسرى عام 1900 انتهت بمقتل رابح وهزيمة جيشه كما قتل في نفس الموقعة القائد الفرنسي لامي والذي أطلق اسمه بعد ذلك على تلك المدينة فورت لامي لتكون بعد ذلك عاصمة للاحتلال الفرنسي في تشاد[3].

---

(1) د. عبد الرحمٰن عمر الماحي: المجتمع التشادي في عصر الاحتلال الفرنسي، القاهرة، الجريبي للكمبيوتر، 1997، ص 38 ـ 39.

(2) د. عبده بدوي: شخصيات إفريقية، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ، ص 25.

(3) المرجع السابق، ص 28 ـ 29.

ولقد بدأ الفرنسيون حكمهم في تشاد باضطهاد العلماء المسلمين ومعاملتهم بالشدة والعنف، حيث كانوا يرون أنهم هم الخطر الوحيد الذي يقف أمامهم، وأنهم هم الذين يحرضون الناس على المقاومة، ومن أمثلة ذلك مذبحة الكبكب الشهيرة في عام 1911، فلكي تخضع فرنسا مملكة (وداي) لحكمها **قامت بجمع أكثر من ثلاثمائة عالم مسلم في مدينة أبشه وقامت بقتلهم جميعاً**[1]. على أن ذلك لم يمنع المقاومة، ولكن حد من خطورتها غير أن كثيراً من الأخبار بدأ يرددها الناس عن العلماء الذين قتلوا وعن الذين لم يقتلوا فيقول شهود عيان إنهم شاهدوا بعض العلماء يطيرون في السماء وعن بعض الذين اختفوا عن الأنظار ولم يستطع الفرنسيون العثور عليهم، غير أن الشيء المؤكد أن الذين نجوا من هذه المذبحة فروا إلى بلاد السودان وإفريقيا المجاورة ولقد تأكد للفرنسيين أن عدوهم الوحيد في تشاد بعد القضاء على رابح والسنوسيين وضعف قوة الممالك الثلاث الموجودة هو الإسلام والمسلمون المتمسكون بتعاليم الإسلام، فعملوا على إضعاف هذه الرابطة بين الإسلام والمسلمين وتمسكهم بالقرآن الكريم، فقاموا بمحاولة عزل الشعب التشادي عن بقية العالم الإسلامي عزلاً محكماً، كما قاموا بتفريغ البلاد من العلماء والقيادات الدينية ومحو الثقافات الإسلامية العربية واستبدال الثقافة الغربية بها، ومحاربة الإسلام كعقيدة بالتبشير بالمسيحية وكسلوك بالقضاء على القيم والآداب الإسلامية وإشاعة الفساد والانحلال، ولم يكن ذلك أمراً يسيراً بالنسبة لهم[2].

وكان قد عقد في تشاد في عام 1910 مؤمر علمي أعلن فيه المسؤول الكنسي ما أسماه (البشرى العظيمة بانتصار الكنيسة على الإمبراطوريات الإسلامية)[3]. ويجب هنا القول إن المستعمر الفرنسي عندما شعر بتمسك الشمال

(1) فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 51.

(2) المرجع السابق، ص 58.

(3) د. جمال عبد الهادي، علي لبن، المجتمع الإسلامي المعاصر (ب) إفريقيا، المنصورة: دار الوفاء للطباعة، ط 1، 1991، ص 73.

والوسط التشادي بالإسلام عمل على تقسيم البلاد إلى جزئين شمال مسلم، وجنوب غير مسلم، ولقد هيأ الطقس الاجتماعي الجنوبي للفرنسيين فرصة الوجود والانتشار والبناء والتبشير بالمسيحية وساعدتهم الظروف الطبيعية على ذلك، فقاموا بنشر ثقافتهم الدينية، والاجتماعية ولقد تجاوب الجنوبيون وبخاصة سلالة السارا مع هذه المتغيرات تجاوباً سريعاً مما ترتب عليه ارتفاع نسبة المسيحيين كما ارتفع المستوى العلمي لهم فبدأ المسؤولون الفرنسيون يستعينون بهم كموظفين في إداراتهم المختلفة في كافة أنحاء البلاد، كما جندوا منهم ثلاثة أرباع العدد الإجمالي للعسكريين في تشاد[1]. أما الأوضاع في الشمال فقد كانت مختلفة، ووجد الفرنسيون كما سبق القول صعوبات بالغة في تحطيم نظم قائمة وبناء غيرها، فقد قاوم الأهالي بصلابة انتشار الإدارة الفرنسية والتعليم والثقافة الفرنسية ويفسر امتناع سكان الشمال عن إرسال أبنائهم إلى المدارس القليلة التي أنشأها المستعمر الفرنسي في إطار تمسك هؤلاء الأهالي بالثقافة العربية الإسلامية التي نشأوا عليها، فلم يكن رفضهم للتعليم الفرنسي في حقيقة الأمر نتيجة لعدم استعداد طبيعي لاستيعاب كل ما هو جديد ومتحضر، كما يحلو لبعض الكتاب الغربيين أن يروجوا وهم يحاولون تفسير الفروق الحديثة بين الشمال والجنوب، بل كان ذلك في الحقيقة دفاعاً عن شخصيتهم الإسلامية التي حاول المستعمر الفرنسي في سعيه للاستقرار في تلك المنطقة أن يسلبهم إياها[2]. وقد يكون هذا الموقف سبباً من أسباب تقصير الإدارة الفرنسية في نشر التعليم في الشمال غير أنه لا يعفيها بالكامل من هذه المسؤولية، فقد كان هذا السلوك من جانب الفرنسيين يدخل في إطار السياسة الاستعمارية العامة المراد تطبيقها في تشاد لإبقائه في حوزة السيطرة الفرنسية أطول مدة ممكنة. فلقد صاحب السياسة الفرنسية الاستعمارية الخرقاء تحريم الكتب العربية وحرق ما وجد لدى العلماء منها، وكانت تعد حيازة كتاب

(1) د. إجلال محمود رأفت: تشاد ـ دراسة تحليلية لجذور وطبيعة الحرب، القاهرة: جامعة القاهرة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، نشرة رقم 7، 1983، ص 7.

(2) ناصر النائي آدم: البنيان الاقتصادي في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 59.

عربي جريمة وسبباً كافياً لنفي صاحبها عن البلاد، أو الزج به في غياهب السجن، وقاموا بإغلاق كل معهد أنشئ لتعليم أبناء المسلمين[1] والدليل على ذلك أنه عندما قام الشيخ محمد عليش (وهو تشادي درس بالأزهر ثم عاد إلى تشاد وأسس المعهد الديني في أبشه) بتأسيس معهد علمي في مدينة أبشة عام 1946 وأدخل إدارته ومناهجه الدراسية تحت إشراف الجامع الأزهر فتطور المعهد بسرعة أذهلت السلطات الفرنسية حيث بلغ عدد تلاميذه في فترة محدودة أكثر من 350 تلميذاً، مما دفع الإدارة الفرنسية إلى إعاقة عمل المعهد وتقدمه محاربة منها للإسلام واللغة العربية، ثم قامت في عام 1953 بإغلاقه ونفي مؤسسه إلى السودان[2].

وجدير بالذكر أنه عندما استقلت تشاد لم يكن بها أي جامعة أو معهد علمي عالٍ[3]. ولقد كان لكل هذه الأمور تأثيرها على حياة المسلمين في تشاد فلقد أصبح زادهم الثقافي هو ما تعيه صدور العلماء على قلتهم وما يقرأونه من كتب ألفت في العصور الوسطى، لا تواجه مشاكل العصر ولا تقف أمام التيارات الثقافية والفلسفية الجديدة للحضارة الغربية، وأصبح المسلمون في تشاد بين اثنين: أحدهما يرفض كل جديد ولو كان حقاً لأنه لا يجده فيما بين يديه من الكتب الإسلامية العتيقة، والآخر يرفض كل قديم لأنه يتنافى مع ما تعلمه وأصبح حقيقة مسلمة لديه أن الإسلام الصالح لكل زمان ومكان والذي تضمن من المبادئ ما يواجه كل مشكل ويحل كل معضل لا نعرف عنه إلا القليل، وبالتالي فلقد أصيب المسلمون أثناء الاستعمار الفرنسي بعجز كامل إزاء الثقافات الأجنبية الغربية ويكفي مثالاً لذلك أن الغالبية العظمى من مسلمي تشاد يرون أن من يصدق بأن الإنسان قد غزا الفضاء أو وصل إلى القمر فهو كافر؛

(1) فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 58.
(2) عبد الرحمٰن عمر الماحي: تشاد من الاستعمار حتى الاستقلاق، مرجع سبق ذكره، ص 101 ـ 102.
(3) صابون محمد راشد: أثر العوامل الخارجية على الصراع السياسي في تشاد، القاهرة: بحث دبلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، 1992، ص 52.

لأن ذلك يتعارض مع الدين ومع الصورة التي استقرت في الأذهان منذ القدم، وأن السماء ذات أبواب لا تفتح إلا بإرادة الله إلى آخر ذلك مما يتعارض مع الواقع العلمي المحسوس[1] وهكذا كان الحال إبان الاستعمار الفرنسي: ظلم واضطهاد وتسلط وقهر وتعذيب من الإدارة الفرنسية المتمثلة في أحزاب ومجموعات علمانية منها:

1 ـ الحزب الشيوعي الفرنسي.

2 ـ تجمع الشعب الفرنسي.

3 ـ حزب العمال العالمي.

4 ـ حزب التقدم التشادي.. وغيرها[2].

المبحث الرابع

المسلمون في تشاد في ظل الاستقلال

يعتبر يوم 28 نوفمبر عام 1958 هو التاريخ الرسمي الذي أعلن فيه عن قيام دولة تشاد بحدودها المعروفة حالياً، وأعقب ذلك حصولها على الاستقلال عن فرنسا في 11 أغسطس عام 1960[3]. وعلى الرغم من كل المحاولات العديدة التي قامت بها السلطات الفرنسية للحد من انتشار الإسلام في تشاد ومحاولة هدمه إلا أن الإسلام وقف أمامها وأمام محاولاتها وكان حجر الزاوية في كل أنواع النشاط السياسي والاقتصادي، وفي كثير من مظاهر الحياة الاجتماعية في تشاد كالزواج، والطلاق، والميراث والولادة والتربية والأخلاق، وتكامل مع النظم الاجتماعية الأخرى ليشكل مجتمعاً تشادياً فريداً، ويبدو ذلك واضحاً مما تشير

(1) فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 59.

(2) د. جمال عبد الهادي، علي لبن: المجتمع الإسلامي المعاصر (ب) إفريقيا، مرجع سبق ذكره، ص 73.

(3) ناصر النائي: البنيان الاقتصادي، في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 10.

إليه الإحصائيات عن عدد المسلمين الموجودين في تشاد، حيث يوجد 85% من مجموع السكان يدينون بالإسلام، في حين يوجد 5% يدينون بالمسيحية، أما نسبة الـ 10% الباقية فهم وثنيون[1].

وتتواجد الديانة المسيحية والوثنية بين قبائل المناطق الجنوبية، وقبائل منطقة الحزام الأوسط، حيث توجد نسبة كبيرة من عبدة (مارجاي) ولذلك كانت هذه القبائل محوراً من محاور الصراع بين دعاة الإسلام والمسيحية، ولو أن الغلبة كانت دائماً للمسلمين، ويقال إنه في مقابل 25 فرداً يعتنقون الإسلام، يعتنق فرد واحد فقط المسيحية، وعلى الرغم من أن المسيحيين أقلية إلا أننا نجدهم يشكلون عاملاً قوياً في التغير الاجتماعي وخاصة عن طريق التعليم الغربي[2].

وإذا نظرنا إلى حاضر الإسلام في تشاد **فإن أكثر العوامل التي ساعدت على انتشاره عدم جواز ترجمة نص القرن باللهجات المحلية في الصلاة**، وأن الطفل ما أن يبلغ سن السادسة أو السابعة من عمره حتى يبدأ في حفظ بعض الآيات التي يمكن أن يقيم بها صلاته، ثم ينشأ في تعلم اللغة العربية ليزداد تفقهاً في الدين. ويهتم المسلمون في تشاد اهتماماً كبيراً بتحفيظ أبنائهم وبناتهم القرآن الكريم، وعندما يختم الابن القرآن يقام له حفل تكريم كبير توزع فيه الهدايا، ويفوز المعلم بنصيب كبير منها، ويلعب هؤلاء المعلمون دوراً كبيراً في التعليم الديني، وتنتشر مدارسهم وخلواتهم في طول البلاد وعرضها، وهم لا يأخذون أجراً ثابتاً على التعليم، وإنما يتلقون قوت يومهم من الزكوات والصدقات والهدايا التي يقدمها لهم المسلمون من حين لآخر، أما الحلقات التي تعقد في المساجد وبيوت العلماء فتدرس فيها العلوم الدينية وأهمها الفقه والتوحيد

(1) عبد الرحمٰن عمر الماحي: تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال، مرجع سبق ذكره، ص 99.

(2) المرجع السابق، ص 100.

والحديث واللغة العربية وتفسير القرآن ويقبل المسلمون على هذه المدارس بحماس وانشراح[1].

ويتبع المسلمون في تشاد المذهب المالكي، ورغم أنه يمكن لكل فرد أن يؤدي صلاته منفرداً إلا أن السمة الشائعة في تشاد أداء الصلاة جماعات في المساجد، أو في مكان طاهر، كذلك فإنه ليس من الضروري وجود مبنى لأداء الصلاة بمعنى أنها تقبل في الأماكن المختلفة التي تؤدى فيها، وتوجد في تشاد جوامع لصلاة الجمعة والعيدين. والمسلمون في تشاد جماعة متسامحة لا تقيم فوارق اجتماعية بين المسلم وغير المسلم[2]. ومع أن الدستور التشادي قد نص على النظام العلماني للدولة فإن واضع الدستور أراد من ذلك أن يأخذ بيد المواطن التشادي إلى الخروج من نطاق العنعنات المذهبية والانصهار في بوتقة الاتحاد القومي[3] **على أن هذا الدستور لا يعاقب المسلم الذي يخرج من الإسلام وبالرغم من ذلك فإن هذا الشخص يصبح منبوذاً من جميع أفراد المجتمع وقد يصل الأمر إلى حد قتله**، كذلك يجب أن نضيف أن الدولة قد اعتمدت في ميزانيتها مخصصات مالية للمدارس القرآنية **كما أقرت بتعيين خريجي المعاهد الإسلامية العليا في الخارج في المدارس الحكومية التشادية لتدريس الدين الإسلامي كما شجعت الدولة الطلاب غير المسلمين على حضور دروس اللغة العربية، في هذه المدارس**، ومن الخدمات التي تقدمها الدولة أيضاً ما يلي:

1 ـ ترسل الحكومة التشادية في كل عام بعثة حج رسمية إضافة إلى تحملها نفقات الفريضة لثلثي الحجيج التشادي.

(1) المرجع السابق، ص 101.

(2) عبد الرحمٰن عمر الماحي: تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال، مرجع سبق ذكره، ص 118 ـ 119.

(3) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، بيروت، مجلة الوعد، بدون تاريخ، ص 89.

2 ـ ترسل الحكومة من وقت لآخر وفوداً من التشاديين المسلمين في إطار تعريف تشاد للعالم العربي والإسلامي[1].

ومن الوظائف الدينية التي وفرتها الدولة لخدمة المسلمين ما يلي:

1 ـ عينت الحكومة مفتياً للجمهورية براتب وزير الدولة وكان أول مفتٍ للدولة هو سماحة الإمام موسى إبراهيم أما الإمام الحالي فهو سماحة الإمام حسن حسين الذي يقوم بجهود مخلصة في خدمة الإسلام والمسلمين.

2 ـ أنشأت في النواحي مجالس تتكون من هيئات من العلماء والشيوخ لرعاية المؤسسات الدينية والمعابد فيها، كذلك خصصت الدولة رواتب للموظفين الدينيين في المساجد والجوامع في جميع أنحاء الجمهورية، كذلك أنشأت في معهد أبشه مسجداً خاصاً ليؤدي فيه الطلبة شعائرهم الدينية، وكذلك منحت الحكومة المسلمين قطعة أرض كبيرة في انجمينا لبناء الجامع الكبير (مسجد فيصل) والذي أسهمت الحكومة السعودية في بنائه[2]. وجدير بالذكر أن هذا المسجد ألحق به معهد يسمى معهد فيصل يضم (قسماً للابتدائي وقسماً للإعدادي، وقسماً للثانوي، ومكتبة، وقاعة محاضرات)[3].

كذلك فإنه بفضل جهود الإمام حسن حسين تم توسيع هذا المعهد ليصبح جامعة سميت جامعة فيصل الإسلامية تدرس العلوم الدينية، وتم افتتاحها في عام 1992، ويعد الدكتور عبد الرحمٰن عمر الماحي هو أول رئيس لهذه الجامعة، وجدير بالذكر أن كلاً من الإمام حسن حسين والدكتور عبد الرحمٰن الماحي يقومان بجهود جبارة من أجل استمرار عمل الجامعة والقيام على توسيعها لتمثل أقساماً جديدة.

---

(1) المرجع السابق، ص 89.

(2) المرجع السابق، 89.

(3) صابون محمد راشد: أثر العوامل الخارجية على الصراع السياسي في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 52.

وعلى الرغم من أن تشاد ليست عربية القومية فلقد قررت الدولة بأن يكون تدريس اللغة العربية إجبارياً في المرحلة الابتدائية من الدراسة، وذلك مراعاة لشعور المسلمين الذين يشكلون الكثرة، لأن اللغة العربية في الواقع هي اللغة الدينية لجميع المسلمين في العالم، وجدير بالذكر أن الدستور التشادي قد ساوى بين اللغتين الفرنسية والعربية واعتبرهما اللغتين الرسميتين للدولة[1] وهنا لا بد أن نشير أن هناك عشرات من الطلاب التشاديين يدرسون في جامعة الأزهر الشريف كما أن هناك غيرهم سنوياً يحصلون على منح دراسية من قبل الأزهر لينهلوا من علمه ثم يعودون ليصححوا تعاليم الدين، كذلك هناك طلاب يدرسون في الجامعة الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، وغيرهم كثير يدرسون في الجامعات السودانية، وأنه في حقيقة الأمر لا بد أن نقول إن مستقبل الإسلام في تشاد يبشر بالخير، فالحكومة تهتم بالإسلام والمسلمين وتعمل على تيسير الأمور بالنسبة لهم والمساعدة على استقرار التعليم باللغة العربية، كما تقرر إنشاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بقرار جمهوري، وتم تعيين الإمام حسن حسين كرئيس لهذا المجلس، وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي يقوم بها هذا المجلس إلا أنه يواجه كثيراً من العقبات، فلقد صرح الشيخ حسن حسين **بأن تشاد تتعرض حالياً لحملات تبشيرية واسعة النطاق**، وأن هناك 63 منظمة كنسية تعمل بداخل تشاد، في الوقت الذي لا توجد فيه سوى ست مؤسسات إسلامية، وقال إننا نستقبل كل يوم جماعات تعتنق الإسلام، بل أحياناً نتقبل قرى بأكملها تأتي لاعتناق الإسلام، ولكننا نعاني من قلة الدعاة وقلة المساجد، كما نعاني معاناة شديدة من كثرة المقبلين من أبناء المسلمين على المدارس العربية، وندرة هذه المدارس، وندرة المعلمين[2] وجدير بالذكر أن الهيئات الإسلامية العاملة في تشاد هي[3]:

---

(1) محيي الدين الخضري، هناء الخضري: هذه هي تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 90.

(2) مجلة لواء الإسلام عدد ذي القعدة، 1414هـ - مايو 1994 إفرنجي.

(3) مقابلة شخصية مع رئيس جامعة فيصل الإسلامية الدكتور عبد الرحمٰن عمر الماحي.

1 ـ منظمة الدعوة الإسلامية ومقرها السعودية.

2 ـ الوكالة الإسلامية للرعاية ومقرها ليبيا.

3 ـ هيئة الإغاثة الإسلامية ومقرها السعودية.

4 ـ لجنة مسلمي إفريقيا ومقرها الكويت.

5 ـ هيئة الأعمال الخيرية ومقرها عجمان بالإمارات.

6 ـ المنتدى الإسلامي ومقره السعودية.

كما أن تشاد يوجد بها 32 لجنة إسلامية كانت تعمل إلى وقت قريب غير أنها ألغيت جميعها مع نهاية العام الماضي.

ويمكن القول إنه منذ قدوم إدريس ديبي إلى السلطة ديسمبر 1990 أطلق الحريات العامة وأعاد تعدد الأحزاب شريطة أن لا يكون بينها أحزاب دينية، ولقد استفادت الحركة الإسلامية من هذا الجو وخاصة في قطاعات الطلاب والموظفين والنساء، وكانت بداية نشاطها منذ عام 1981 وعقد أول مؤتمر لها في عام 1983 تحت اسم الجماعة الإسلامية التشادية، ثم عقد مؤتمرها الثاني في يوليو 1990 بانجامينا، حيث تغير اسمها إلى حركة الإصلاح الإسلامي التشادية ووضع لها دستور، ثم عقدت مؤتمرها الثالث عام 1992[1].

هذا ومن المؤكد أن الأعوام القادمة سوف تشهد طفرة في النشاط الديني الإسلامي إن شاء الله تعالى، فمع بداية شهر مايو الماضي 1998 **أعلنت وكالات الأنباء نبأ إسلام أكثر من ثلاثة الآف مواطن في المسجد الكبير في انجامينا حضروا صلاة الجمعة التي كان إمامها الرئيس الليبي معمر القذافي والذي شهد هذا الحدث وأثنى على جهود المسلمين في تشاد وعلى ما يبذلونه من خدمات لرفع راية الإسلام والمسلمين ونشره بين القبائل الوثنية في المنطقة.**

---

(1) د. جمال عبد الهادي، علي لبن: المجتمع الإسلامي المعاصر (ب) إفريقيا، مرجع سبق ذكره، ص 75.

كذلك فإنه من المرجح أن يزداد هذا النشاط عقب عودة طلاب الدراسات العليا الذين أوفدتهم جامعة فيصل الإسلامية للحصول على أعلى الدرجات العلمية في الدراسات الإسلامية والعربية سواء في مصر أو المغرب أو السودان أو تونس أو المملكة العربية السعودية، فما من شك أن هؤلاء العائدين سيكونون بمثابة الوقود الذي يدفع القافلة الإسلامية إلى الأمام بإذن الله تعالى.

خاتمة

لقد رأينا في هذا البحث كيف دخل الإسلام إلى تشاد وانتشر داخل أراضيها عبر التجار المسلمين والطرق الصوفية والدعاة والعلماء، كما رأينا كيف دخل الإسلام إلى الممالك التشادية الثلاث (كانم - وداي - باقرمي) وأنه بفضل الإسلام انضمت تلك الشعوب إلى العالم الإسلامي وتقبل أهلها النظم السياسية والحضارة الإسلامية في جميع مظاهرها وأنشئت المدن الإسلامية التي امتزجت فيها دور العلم بالمجتمع حيث يلتقي فيها التاجر والمعلم، وكما رأينا في صفحات هذا البحث الصغير كيف أن تلك الحضارة قد ازدهرت بواسطة العلاقات التجارية المستمرة عبر الصحراء، وكذلك بتوافر العلماء ورجال الدين للتدريس في مساجد ومدن تشاد، كما رأينا كيف تمسك حكام الممالك التشادية بقواعد الإسلام وتمسك الأهالي بتعليم أولادهم فرائض الإسلام والعمل على تحفيظهم القرآن الكريم، ولقد اتضح أن الدين الإسلامي هو أول دين يعتنقه سكان الممالك التشادية الثلاث بعد أن كانوا وثنيين حيث لم يعرف لهم دين غير الإسلام وحتى وقتنا الحالي فإنه من المستحيل أن تجد أحداً من سكان الشمال التشادي، غير مسلم، ويجب هنا أن نشير أن هذه الممالك التشادية الثلاث اكتسبت الثوب الإسلامي في جميع تعاملاتها لا سيما من الناحيتين الدستورية والعمرانية. فمن الناحية الدستورية **عرف المسلمون في تشاد قاعدة الشورى في الحكم** وكانت دار الشورى تسمى عندهم (مجلس الأجاويد) ويتكون من كبار القوم المسنين والأعيان والعلماء والأمراء، ويذكر ابن بطوطة[1] عن الشورى (مجلس الأجاويد) كلاماً طويلاً ومما جاء فيه (أن أهل المنطقة عرفوا نظام البيعة

(1) فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد، مرجع سبق ذكره، ص 54.

الذي اشتهر عن المسلمين وأن أهل الحل والعقد هم الذين يقومون به **كما عرفوا حق الجماهير فيما يقرره أهل الحل والعقد**، وكانت البيعة مشروطة بأن يتبع السلطان كتاب الله وسنة رسول ﷺ، وإلا فلا طاعة له على المسلمين. وكان نص البيعة وبايعناك على السمع والطاعة، والأمر أمرك والنهي نهيك من السنة والكتاب).

وكل هذا يؤكد مدى ما وصلت إليه هذه الممالك من وعي بالدين الإسلامي وعقائد وتمسكهم بتعاليمه وأسسه، وتفضيلهم له عن سائر الأديان، ولقد كان تمسك الشعب التشادي بالإسلام أحد أهم أسباب الاستعمار الفرنسي لتشاد، فلقد اتضح أن أهم أسباب احتلال فرنسا لتشاد هو القضاء على الإسلام المنتشر فيها، وخوفاً من المد الإسلامي الذي انتشر في القارة الإفريقية. فما أن استتب لهم الأمر في تشاد حتى قاموا بجمع العلماء في مدينة أبشه وقتلوهم في مشهد تقشعر له الأبدان فيما يعرف بمذبحة الكبكب الشهيرة، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل عزلوا تشاد عن العالم العربي والإسلامي بغرض السيطرة عليها، كذلك كان مجرد وجود كتاب عربي عند أي فرد دليلاً كافياً للحكم عليه بالسجن أو النفي، كذلك حظر على المسلمين العمل على نشر الدين الإسلامي في جنوب البلاد، وكان العلماء المسلمون يلاقون أشد أنواع التعذيب لأن الفرنسيين اعتبروهم العدو الحقيقي لهم، كذلك حارب الفرنسيون تعليم اللغة العربية وقاوموا بذلك بشدة وقد اتضح ذلك من خلال إغلاقهم للمدرسة التي افتتحها الشيخ محمد عليش في أبشه وقيامهم بنفيه إلى السودان، في حين شجعوا سكان الجنوب الوثنيين منهم والمسيحيين على التعليم ونشروا بينهم الأفكار الغربية التي حاولوا أن ينشروها في الشمال ففشلوا، غاية الأمر أن المسلمين قد عانوا خلال حقبة الاستعمار الفرنسي لتشاد أشد المعاناة إلا أنهم في نهاية الأمر **انتصروا بفضل تمسكهم بالإسلام**، والآن تشاد ماضية في فترة جديدة تعلو فيها راية الإسلام حيث تهتم الدولة اهتماماً شديداً بالدين الإسلامي، وأنشأت له مجلساً أعلى، وهناك مفتٍ للبلاد ورؤساء للمساجد، ودور لتعليم الإسلام، وجامعة

إسلامية كما اعتمدت الدولة اللغة العربية كلغة رسمية للدولة مساوية للغة الفرنسية، وكل يوم نشهد أفراداً يدخلون في الإسلام، وخير دليل على ذلك المجموعة الأخيرة التي تزيد عن ثلاثة آلاف فرد دخلوا جميعاً الإسلام في أوائل شهر مايو الماضي 1998، وربما تشهد الأيام القادمة دخول قبائل أخرى بأكملها في الإسلام وذلك بفضل الله ثم بفضل جهود علماء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في تشاد وعلى رأسهم سماحة الشيخ حسن حسين وإن الأمل في الله سبحانه وتعالى كبير لرفع راية الإسلام والمسلمين.

المراجع

أ ـ الكتب:

1 ـ إبراهيم صالح بن يونس: تاريخ الإسلام في حياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو، الخرطوم ـ جامعة الخرطوم، قسم بحوث السودان، ط 1، 1970.

2 ـ د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية المجلد السادس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1972.

3 ـ د. جمال عبد الهادي، علي لبن: المجتمع الإسلامي المعاصر (ب) إفريقيا، المنصورة: دار الوفاء للطباعة، ط 1، 1991.

4 ـ د. حسن إبراهيم: انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1964.

5 ـ سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، القاهرة: دار القارئ العربي، 1991.

6 ـ د. عبد الرحمٰن زكي: الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 1984.

7 ـ عبد الرحمٰن عمر الماحي: تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال (1894 ـ 1960) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1، 1982.

8 ـ د. عبد الرحمٰن الماحي: المجتمع التشادي في عهد الاحتلال الفرنسي (1918 ـ 1960) القاهرة: الحبريبي للكمبيوتر، 1997.

9 ـ د. عبده بدوي: مع حركة الإسلام في إفريقيا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

10 ـ د. عبده بدوي: شخصيات إفريقية، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ.

11 ـ محمد شريف چاكو: العلاقات السياسية والاجتماعية بين جمهورية تشاد وجمهورية السودان (1960 ـ 1990)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 1، 1997.

ب ـ المقالات:

1 ـ د. إجلال محمود رأفت: تشاد ـ دراسة تحليلية لجذور وطبيعية الحرب، القاهرة: جامعة القاهرة، نشرة معهد البحوث والدراسات العربية، رقم 7، 1983.

2 ـ محيي الدين الخضري، هناء الخضري: تشاد عبر التاريخ، بيروت، مجلة الوعد، بدون تاريخ.

3 ـ محيي الدين الخضري، هناء الخضري: هذه هي تشاد، بيروت، مجلة الوعد، بدون تاريخ.

4 ـ مجلة اللواء الإسلامي، القاهرة: عدد ذي القعدة 1414هـ مايو 1994 إفرنجي.

بحوث علمية: (غير منشورة)

1 ـ صابون محمد راشد: أثر العوامل الخارجية على الصراع السياسي في تشاد، القاهرة: بحث دبلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، 1992.

2 ـ فضل كلود الدكو: انتشار الإسلام في تشاد من القرن السادس عشر حتى مطلع القرن العشرين، القاهرة، بحث دبلوم، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، شعبة التاريخ والحضارة، 1975.

3 ـ ناصر النائي آدم: البنيان الاقتصادي، في تشاد، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، بحث دبلوم، 1997.

الإسلام في دولة «مالي»

للباحث/ إبراهيم انجاي (مالي)

تمهيد:

تعتبر دولة «مالي» الحالية من الورثة، أو إن جاز القول الوارثة الكبرى للإمبراطوريات والممالك المتعاقبة التي شهدتها منطقة غرب إفريقيا ما بين الصحراء الكبرى شمالاً حتى الغابات الاستوائية جنوباً ومن شرق نهر النيجر إلى المحيط الأطلسي غرباً، ابتداء من غانا (300 إفرنجي - 1076 إفرنجي) مروراً بدولة مالي «الإسلامية» (ق 13) ومملكة سونغاي من (1464 إفرنجي).

وذلك أن مالي بحدودها الحالية التي رسمها الاستعمار احتلت دائماً مكاناً مركزياً في تلك الإمبراطوريات والممالك بدليل أن كثيراً من المدن الحالية في مالي كانت مركز إشعاع في هذه المملكة أو تلك، مثل مدن تمبكتو وجني DJENE وغاو GAO. وكانغابا KANGABA. وقد عرف أهل هذه المنطقة الإسلام منذ وقت مبكر القرن العاشر والحادي عشر، في نهاية مملكة غانا، عندما استطاع المرابطون دخول عاصمتها عام «1076».

ومنذ تلك الفترة بدأ اهتمام السّلاطين بالإسلام، ليس فقط كدين عبادة، وإنما أيضاً كحضارة يقتبسون من منجزاتها لإثراء دولهم، ولا أدلّ على ذلك من إيفاد البعثات إلى البلاد الإسلامية للتعليم، خاصة «فاس ومصر في الأزهر» وكذلك جلب العلماء من هذه البلاد لقيادة حركة التعليم والتنوير في بلادهم. وقد شهدت هذه الحركة ازدهاراً خاصاً في عهد ملك «مالي» الشهير «كنكن موسى» (KANKUN MOUSSA) المعروف بـ«منسى موسى MANSA MOUSSA

الذي قام بأداء الحج على رأس موكب كبير عام 1324 إفرنجي ثم في عهد ملك «سونغاي» أسكيا محمد الكبير، الذي قام بالحج عام 1497 إفرنجي، وقد كان الإسلام في تلك الأثناء يبدي آثاره في الثقافة الشعبية.

ويعد مجيء الاستعمار من أهم التحديات التي واجهها الإسلام في هذه المنطقة من العالم. **لأن الإسلام كان مستهدفاً في حد ذاته باعتباره الطاقة الخفية التي تحرك الكثير من شعوب المنطقة لمقاومة الذل والقهر**، والذي يسعى الاستعمار إلى إخضاعهم له. هذا فضلاً عن سعي المستعمر إلى إحلال المسيحية محل الإسلام بالقوة. وهو الأمر الذي ترك أثره البالغ على الدّول المستقلة مثل «مالي» وبصفة خاصة على الصعيد الثقافي، حيث نتج عنه **ازدواجية الثقافة الوطنية** والتي ترتب عليها اختلال في توزيع القيم المادية، خاصة الوظائف الرّسمية في الدولة. حيث تم تصوير المثقفين بالثقافة الغربية على أنهم هم المؤهلون لقيادة الدولة وتسيير شؤونها، في حين يعتبر المثقفون بالثقافة العربية الإسلامية كمؤهلين للنظر في الأمور الدينية فقط.

الإسلام في «مالي» قديم ومتوغل في الثقافة العامة، بدليل وجود كلمات عربية كثيرة في اللغات المحلية. إلا أنه في الوقت الحاضر يواجه تحديات داخلية وخارجية عديدة تقتضي وقفة من الغيورين على دينهم. ومع ذلك فهناك بعض الظواهر التي تشهدها الساحة الداخلية في «مالي» تدعو للتفاؤل بشأن مستقبل هذا الدّين، مثل ظهور عديد من الجمعيات الإسلامية المحلية، **واتجاه جانب كبير من الشباب المتعلم إلى التزود بالعلوم الإسلامية وعدم الاكتفاء بأداء الفرائض فقط.**

على أن تناول الإسلام في «مالي» يقتضي التّطرق إلى عدة نقاط أساسية:

1 ـ دخول الإسلام وانتشاره في «مالي».

2 ـ أثر الإسلام على الصعيد الثقافي.

3 ـ الإسلام في «مالي» بين التحديات الحالية وآفاق المستقبل.

دخول الإسلام وانتشاره في «مالي»

ليس هناك من شك في أن «السّودان الغربي» الذي تمثل دولة «مالي» الحالية جزءاً منه، قد عرف الإسلام منذ وقت مبكر من ظهور الإسلام. فإنه بالتالي لا يمكن التطرق إلى تاريخ وصول الإسلام إلى «مالي» إلا في الإطار العام لتاريخ دخول الإسلام إلى المنطقة ذاتها بصفة عامة. وفي هذا الصدد يبرز سؤالان رئيسيان هما:

- متى دخل الإسلام إلى «مالي»؟ وهذا يغطي الجانب التاريخي.

- كيف وصل الإسلام إلى «مالي»؟ وذلك لإبراز الوسائل.

- كما يثور سؤال ثالث، وإن لم يكن بمستوى الأولين، ويتعلق بمعرفة على يد من وصل الإسلام إلى المنطقة.

وبالنظر في هذه الأسئلة يخرج المرء بملاحظة مفادها أن المصادر التاريخية لم تسجل اختلافات فيما يتعلق بالوسائل التي عن طريقها وصل الإسلام إلى المنطقة. وتتراوح هذه الوسائل ما بين التجارة والفتح الإسلامي عن طريق الدعوة، والغزو.

وكذلك لم تثر خلافات مهمة فيما يتعلق بمن جاء بالإسلامي وبمن أسهم في نشره على نطاق واسع.

ولعل النقطة التي شهدت بعض الخلاف بين المصادر. هي النقطة الخاصة بمتى وصل الإسلام إلى المنطقة؟

الجدير بالإشارة أن غالبية المصادر ترجع دخول الإسلام إلى المنطقة إلى مملكة «غانا GHANA» «300 إفرنجي - 1076 إفرنجي» وذلك عندما استطاع المرابطون هزيمة هذه المملكة والدخول إلى عاصمتها «كومبي صالح» عام 1076

إفرنجي بقيادة قائدهم أبو بكر بن عمر[1] حيث أسلم معه ملوك «غانا» وأصبحت الحكومة إسلامية.

وقد تزامن ذلك مع الخلافة العباسية في «بغداد» حيث عملت حكومة «غانا» على الاتصال بالخلافة في «بغداد».

وترى مصادر تاريخية أخرى أن دخول الإسلام إلى السودان الغربي ترجع إلى ما قبل حركة المرابطين بفترة طويلة.

فقد أشار العالم المعروف «أحمد بابا السوداني» مؤرخ مملكة «سونغاي» إلى وجود عدد من المساجد في عاصمة «غانا» منذ عام 679 إفرنجي أي حوالي «60هـ»[2].

كما ثبت أيضاً أن مدينة «أودغست الإسلامية» التي كونتها جماعة «السونينك» أو «السَّراكولي» ـ جماعة عرقية في مالي ـ كان لها دور في نشر الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي.

وكذلك فإن التجار المسلمين والدّعاة الذين قدموا من وادي النيل ومن مصر خاصة، ومن بلاد المغرب كان لهم دورهم في نشر الإسلام في السودان الغربي، حيث نشطت علاقات متنوعة ـ تجارية وثقافية ـ بينهم وبين أهل هذه المنطقة، كان لها دور في التعريف بالإسلام.

ومن جانب آخر كان لفتح المسلمين لبلاد المغرب دور في دفع المسلمين جنوباً حتى بلاد السودان.

وكان لهذه الاتصالات كلها دور في تعريف أهل هذه المنطقة بالإسلام

(1) محمود خيري عيسى، وأخرون ـ العلاقات العربية الإفريقية. «العرب والسودان الغربي» ص 69 ـ 76، معهد البحوث والدراسات العربية عام 1978 إفرنجي.

(2) د. إبراهيم علي طرخان «دولة مالي الإسلامية» الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973 ص 47 ـ 60.

حيث تجاوب كثيرون منهم مع مبادئ الإسلام التي لم تكن تتعارض مع المبادئ التي يعرفونها بالإنسانية السّامية. وبصفة خاصة فيما يتعلق بكرامة الذات الإنسانية، حيث إن أغلى ما تسهر عليه شعوب السودان الغربي قديماً وحديثاً، كان في مقدمتها **مسألة الكرامة، ولا أدّل على ذلك من المثل القائل «إن الموت خير من العيش في الذل»**.

إذاً فإن دور المرابطين في نشر الإسلام في المنطقة، يعتبر متأخراً بالمقارنة بالاتصالات سالفة الذكر.

وبعد دخول الإسلام في «المنطقة السودانية الغربية» عبر هذه الاتصالات المختلفة، انتقلت مهمة نشر الدّين بين العامة، إلى أهل المنطقة أنفسهم. وقد ساعد على ذلك اعتناق الملوك للدين الإسلامي، وذلك قبل الرعايا أحياناً. فقد كان الملوك يهتمون كثيراً بالدّين نظراً لمبادئه السامية. ولعل أكبر دليل على هذا الاهتمام هو كثرة أسماء الملوك الذين قاموا بأداء فريضة الحج. ومن أشهرهم ملك «مالي» «منساموسى» عام 1324 إفرنجي وانفق في الطريق كثيراً من الذهب. وكان هذا الملك يوفد بعض أبناء بلاده للتعليم في «مصر وفاس» حتى يقوموا بواجب التعليم والتنوير لدى رجوعهم كما كان يجلب العلماء من الخارج للتعليم.

وكذلك ملك «سونغاي» «أسكيا محمد الكبير» الذي حجّ عام 1497 إفرنجي وهو أيضاً اهتم كثيراً بنشر التعاليم الإسلامية في بلاده.

وقد كان لبعض المجموعات العرقية في «مالي» دور كبير في نشر الإسلام بين المجموعات الأخرى، نظراً لاعتناقهم للإسلام ومبادئه. ومن أهم المجموعات التي قامت بهذا الدور «السونينك أو ـ السّراكولي» و«الدّيولا» الذين يمثلون طبقة التجار.

وبعد سقوط الممالك الكبرى تحولت المنطقة إلى دويلات متصارعة فيما بينها. حيث كانت تسعى كل قوة إلى إحياء التاريخ من جديد، والتوسع على

حساب الآخرين بهدف إعادة تكوين مملكة كبرى على غرار «مالي» السابقة.

وفي هذه المرحلة برزت قوى جديدة حملت على عاتقها مهمة نشر الإسلام، فيما يمكن وصفه بأنه مرحلة الانتشار الثاني، وقد تركزت خاصة في القرن «19» حتى مجيء الاستعمار. وقد برزت في تلك المرحلة «دولة ماسينا» الإسلامية ودولة «الفوتيين» بقيادة الحاج عمر تال الفوتي، التي استطاعت الاستيلاء على مملكة «البمبارا» الوثنية في «سيقو ـ وسط مالي، حالياً» في عام 1861 إفرنجي.

وقد جعلت هذه القوى الجديدة نشر الإسلام هدفاً أساسياً لها، بل إنها سعت إلى إقامة دولة إسلامية.

ويلاحظ في هذا الصدد أن نشر الإسلام في تلك الفترة قد اقترن بنشر الطرّق الصوفية، خاصة «التيجانية والقادرية» وهكذا وصل الإسلام إلى منطقة «السودان الغربي» منذ القرن الأول من ظهوره واستمر في الانتشار رغم الصعوبات التي تعرض لها في بعض الأحيان، وخاصة عندما وقعت المنطقة بين مخالب الاستعمار الغربي.

أثر الإسلام على الصّعيد الثقافي (في مالي)

يمكن القول إن التأثير الثقافي للإسلام في «مالي» يرجع إلى دخول الإسلام ذاته في منطقة السودان الغربي.

وكذلك ارتبط نشر الثقافة العربية الإسلامية بانتشار التعاليم الدينية الإسلامية حيث كان من نتيجة ذلك اتجاه الشعب الذي اعتنق الدين الإسلامي إلى التخلي عن بعض العادات والتقاليد التي لا تتمشى مع روح الإسلام، والتحلي بدلاً منها بمبادئ الإسلام.

ويرى المؤرخون أن الاهتمام بالتعليم العربي الإسلامي يرجع إلى عام 1240 إفرنجي بعد أن حلّت إمبراطورية «مالي» مكان «غانا» حيث أصبحت

عاصمتها الجديدة «نياني NIANI» مركزاً رئيسياً للتعليم الإسلامي. كما حظيت بعناية السلطان. وقد ذكر ابن خلدون أخبار حج ملك التكرور، ومدى اهتمامه بالتعليم واجتذاب العلماء إلى بلاده. ومن أشهر العلماء الذين اصطحبهم السلطان الفقيه أبو عبد الله الكومي المهدي القدامسي. كما تم بناء عدد من المدارس الملحقة بالمساجد، خاصة في «تمبكتو، وجني، ونياني العاصمة».

وقد شهد عهد «الأسكيا محمد» قمة التطور في التعليم العربي الإسلامي، حتى لقب باسم «أمير المؤمنين». وفي عهده توثقت علاقات «مالي» بالمغرب والمشرق العربي، خاصة في مجال الثقافة عامة والتعليم خاصة. وتتابعت وفود العلماء المسلمين للتدريس والمحاضرة في مدن مملكة «سونغاي». وشهدت الفترة ذاتها تزايد البعوث العلمية إلى «الأزهر وتلمسان والقيروان» بالإضافة إلى مدينة «فاس».

وكذلك نشطت حركة التأليف في المدن الجامعية التي شهدت تطوراً في مجال التعليم.

وبعد انهيار مملكة «سونغاي» على يد المراكشيين، تحولت المنطقة إلى دويلات أكثرها وثنية كما سلف الذكر. وقد كان لذلك أثره البالغ على مكانة المدن الجامعية مثل «تمبكتو وجني» وغيرها. إلا أنها بقيت محتفظة بكيانها الثقافي والاقتصادي والحكم الذاتي، وذلك نظراً لعلاقات المصالح المتبادلة بين المدن الإسلامية الجامعية والقوى الوثنية الجديدة في المنطقة.

ويلاحظ رغم هذه الظروف، أن العلماء المسلمين لم يتقاعسوا أبداً عن مسؤولياتهم تجاه الحفاظ على المنجزات الثقافية التي أفرزها الإسلام في المنطقة. ولعل ما يؤكد ذلك هو عودة الدول الإسلامية إلى الظهور من جديد في القرن (19) كما سلف الذكر[1].

---

(1) د. علي عبد الله الخاتم «التعليم الإسلامي في غرب إفريقيا» مجلة دراسات إفريقية ع 3 المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم إبريل عام 1987.

أثر الإسلام على الثقافة الوطنية في دولة مالي الحديثة

مما سبق رأينا كيف أن تأثير الإسلام على الثقافة المحلية في منطقة السودان الغربي بدأ مع أول دخول الإسلام إلى المنطقة.

ومع دخول الاستعمار إلى المنطقة، سعى أول ما سعى إلى محاولة التصدي للثقافة الإسلامية والدّين الإسلامي باعتباره عائقاً أمام أطماع المستعمرين، وكذلك القضاء على الإسلام لصالح المسيحية، حتى يتمكنوا من خلالها من السيطرة على المنطقة سيطرة ثقافية إلى جانب السيطرة السياسية والاقتصادية. وقد عمد المستعمرون إلى أساليب عديدة، مثل اضطهاد المسلمين، ونشر التعليم الفرنسي على نطاق واسع وجعله بوابة الدّخول إلى عالم الوظيفة والمكانة الرفيعة في المجتمع المحلي، حتى يكون ذلك دافعاً للمواطنين للإقبال عل المدارس الفرنسية والانصراف عن التعليم الإسلامي الذي كان يتمثل في الكتاتيب، ثم بدأت تظهر مدارس عربية على غرار المدارس الفرنسية. ورغم كل المحاولات إلا أن المستعمر لم يفلح في إثناء الوطنيين عن الاهتمام بالإسلام وتعاليمه. بل إن كثيراً من حركات المقاومة كانت تناضل من أجل الحرية تحت راية الإسلام مثل حركة «الحاج عمر تال» الذي كان يقوم بالجهاد من أجل نشر الإسلام في الدّويلات الوثنية، وقد دخل في مصادمات مع القوات الفرنسية في مناطق مختلفة. وكذلك حركة الإمام «ساموري توري SAMORY TOURE».

ويلاحظ في هذه النقطة أن بعض الأسر اتجهت إلى الجمع بين النظامين (التعليم الإسلامي والفرنسي) حتى يضمنوا لأطفالهم مستقبلاً وظيفياً في الإدارات التي أقامها المستعمر مع الحفاظ على قدر كبير من العلوم الإسلامية تعينهم في شؤون دينهم، وتضمن لهم الحفاظ على هويتهم الإسلامية.

يمكن القول إذاً **إن الاستعمار رغم بطشه وإصراره وأدوات القمع المتوفرة لديه لم يستطع القضاء على الإسلام والثقافة الإسلامية في** «**مالي**» مما يدلّ على

عمق أصالة الإسلام في نفوس الوطنيين، حيث تحول مع مرور الزمن إلى جزء من كيانهم الوجداني، وهويتهم الثقافية.

دولة «مالي» بعد الاستقلال

لقد نالت «مالي» استقلالها في 22 سبتمبر عام 1960 إفرنجي وأصبحت دولة ذات سيادة حيث انتقلت القيادة والإدارة إلى يد الوطنيين بعد مغادرة الفرنسيين.

ويلاحظ من الناحية الدينية أن «مالي» خرجت من الاستعمار بثلاثة كيانات دينية، هي من حيث الأهمية النسبية: عدد المعتنقين الإسلام حيث يمثل الغالبية العظمى للشعب، ثم الوثنية وأخيراً المسيحية.

والإشكالية في هذا الصدد أن الدّولة المستقلة اختارت العلمانية وهو ما جعل أغلبية الإسلام أغلبية مقيدة، حيث لم تؤهلها لاحتلال مكانة «دين الدولة». وقد ساعد على هذا الوضع السياسة التي اتبعها الفرنسيون لجذب المواطنين إلى التعليم الفرنسي في فترة الإستعمار، ما أدّى إلى احتلال المواطنين ذوي الثقافة الفرنسية للمراكز القيادية.

ومع ذلك فإن النظر في تاريخ «مالي» الحديث منذ الاستقلال يتيح لنا الخروج بنتيجة تؤكد أن الدّور الثقافي للإسلام في «مالي» لم يزل مهماً جداً قياساً بالثقافة الفرنسية.

وتتضح هذه الأهمية من خلال النقاط التالية:

- في مجال التعليم.

- في العادات والتقاليد.

في مجال التعليم:

يلاحظ أنه رغم غلبة التعليم الفرنسي في «مالي» ومكانة اللغة الفرنسية كلغة رسمية للدّولة، إلا أن اللغة العربية والتعليم الإسلامي، لم يتدنيا، بل شهدا طفرة كبيرة بعد الإستقلال، خاصة بعد ظهور مدارس عربية على غرار المدارس الفرنسية، تدرس العلوم الإسلامية واللغة العربية إلى جانب العلوم الاجتماعية واللغة الفرنسية. وقد احتلت هذه المدارس العربية مكانة كبيرة في النظام التعليمي في «مالي» فقد كانت نسبة تلاميذ هذه المدارس عام 1991 حوالي 14% من التلاميذ المسجلين في النظام التعليمي في مراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية.

وقد اتجهت السلطات منذ الثمانينيات إلى إجراء إصلاحات في المدارس العربية لتواكب التعليم العام، وذلك بوضع مناهج مشتركة تضم العلوم الدّينية والعربية إلى جانب العلوم الاجتماعية والعصرية مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء. وذلك حتى يستطيع من يحصل على الشهادة الإعدادية أو الثانوية من التلاميذ أن يتحول إلى التعليم العام لمواصلة دراسته في أحد التخصصات، خاصة أن المنح الدراسية المقدمة من البلدان العربية لم تعد تغطي سوى جزء ضئيل فقط من التلاميذ الحاصلين على الشهادة الإعدادية العربية. وبالتالي فرصة متابعة الدراسة أصبحت قليلة جداً. وقد كان من نتيجة الإصلاحات المذكورة فتح قسم للغة العربية في مدرسة المعلمين في العاصمة «باماكو» منذ عدة سنوات.

تجدر الإشارة إلى تخرج أعداد لا بأس بها من الطلاب الماليين الذين نالوا فرصة متابعة تعليمهم في الدول العربية مما سيكون له أثر إيجابي في ازدهار الثقافة العربية الإسلامية واحتلال الإسلام لمكانته اللائقة سواء على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي. ولعل ما يدعو إلى مثل هذا التفاؤل هو ظهور تنظيمات اجتماعية إسلامية، كما سيأتي تناوله.

في العادات والتقاليد:

من المعروف أن الاستعمار الغربي أينما حلّ، حاول طمس الهوية الثقافية للسكان المستعمَرين من خلال القضاء على القيم الرّوحية والاجتماعية وغرس القيم التي يحملها معه بهدف بسط السّيطرة على المستعمرات. ولعل أكبر وسيلة لذلك هي فرض لغة المستعمر مكان اللغات المحلية.

و«مالي» كغيرها من المناطق التي عرفت الاستعمار ولم تسلم من هذه القاعدة. والاستثناء الوحيد في هذا الصدد هو صمود المجتمع المحلي في «مالي» أمام محاولات طمس الهوية، والدّليل على ذلك هو عدم قدرة اللغة الفرنسية حتى الآن على فرض نفسها في هذه الدولة رغم أنها تعتبر نظرياً اللغة الرسمية للدّولة. ويرجع ذلك إلى النظرة التي يرى بها المواطن المالي الثقافة الفرنسية باعتبارها ثقافة المستعمر، بكل ما تحمل كلمة «المستعمر» من معاني الذل والقهر، بعكس الثقافة الإسلامية واللغة العربية، التي يعتبرها المواطن جزءاً من ثقافته الوطنية. ومن آثار الإسلام الثقافية في «مالي» التداخل بين العادات والتقاليد الشعبية وبين المبادئ الإسلامية مثل التضامن والكرامة ونصرة الضعيف والتخلق بالفضائل وغيرها. كما أن نسبة لا بأس بها من الكلمات العربية استقرت منذ وقت طويل في عدد كبير من اللغات المحلية في «مالي»، وكذلك تظهر آثار الثقافة الإسلامية في التعبيرات الشعبية مثل الحِكَم والأمثال، ولا يقتصر استعمال مثل تلك التعبيرات على المسلمين فحسب، وإنما هي مشتركة للجميع مع مسلمين ومسيحيين ووثنيين، حتى ليعتقد المرء أن شعب «مالي» بأكمله شعب مسلم.

الإسلام في مالي بين التحديات الحالية وآفاق المستقبل:

الحقيقة أن الإسلام في دولة «مالي» يشهد في الوقت الحالي تحديات عديدة يرجع بعضها إلى العهد الاستعماري في حين أن بعضها نتاج لظروف حالية. كما أن بعض هذه التحديات ترجع إلى ظروف خاصة بالمسلمين أنفسهم نظراً

لمفاهيمهم المختلفة عن بعض جوانب الإسلام خاصة العبادات، والموقف من بعض الحقائق أو القضايا ذات الجذور التاريخية.

ـ فمن حيث الإسلام والمسلمين في «مالي»، نجد أن هذه الدولة عرفت الإسلام أول ما عرفته، في صورة الإسلام السنّي مثل معظم الدول التي عرفت الإسلام فيما بعد، كما كانت «مالي» من المناطق التي تمسكت بالمذهب الفقهي المالكي.

واستمر هذا الوضع عبر التاريخ ولم يكن هناك أبداً ما يعكر صفو العلاقة بين المسلمين، بل إن الإسلام كان عامل توحيد لعناصر الشعب لمواجهة مخاطر عديدة عبر سنوات التاريخ. وبعد الاستقلال، وبالتحديد في السبعينيات وبداية الثمانينيات بدأت «مالي» كغيرها من دول الجوار، تشهد ظاهرة «الوهابية» نسبة إلى «محمد بن عبد الوهاب» في السعودية. فقد بدأت هذه الحركة تأتي بمفاهيم جديدة عن بعض المسائل الفقهية تخرج عن المألوف عند المسلمين في «مالي»، حيث اتخذت من بعض الموضوعات التي يُفترض أنها ثانوية لتحولها إلى موضوعات أساسية لا يقوم الدّين إلا بها، مثل مسألة «القبض والسدل في الصلاة» وترك اللحية وزيارة القبور، والاحتفال بالمولد النبوي الشريف، والالتزام بأذكار الطرق الصوفية (خاصة إذا علمنا قوة الطرق الصوفية في مالي وعلى رأسها التيجانية والقادرية). فمثل هذه الموضوعات أصبحت أساسية ومثيرة للجدل حيث اعتبرت الوهابية بعضها واجب مثل القبض في الصلاة، وبعضها محرم مثل الاحتفال بالمولد والالتزام بالطرق الصوفية.

ولو أن الأمر اقتصر على مجرد الجدل، لما كان يحمل خطورة وإنما أدى إلى بروز فريقين على الساحة الإسلامية في «مالي».

وقد نتج عن ذلك اتهامات متبادلة بالابتعاد عن التعاليم الإسلامية الصحيحة، تطورت في بعض الأحيان إلى تكفير بعضهم البعض، ثم تحول الأمر

في بداية الثمانينات إلى مصادمات دموية بين أنصار الحركة الوهابية ومعارضي الحركة، اضطرت معها السّلطات إلى التدخل لتهدئة الموقف.

ومنذ سنوات بدأت تظهر على الساحة الإسلامية في «مالي» فرقة «الشيعة» بتمويل خارجي مما ينذر بخطر جديد يمثل تحدياً حقيقياً للإسلام نفسه، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حساسية العلاقة بين الشيعة والوهابية، خاصة أن الأخيرة أصبح لها قوة بعد سنوات من المصادمات مع معارضيها. وكذلك خلافات الجانبين الواضحة حول قضايا ومسائل عديدة (فقهية وتاريخية). وقد يدعو ذلك للقلق خاصة إذا عرفنا أن كلاً من الجانبين له من المؤثرات المادية والرّوحية ما يستطيع به استقطاب مؤيدين له، وهو الأمر الذي يؤدي إلى الشقاق بين المسلمين من الشيعة والوهابية، ولا يستبعد قيام مصادمات وأعمال عنف سوف تضعف من موقف الإسلام ذاته.

ومن التحديات التي يواجهها الإسلام:

ازدواجية الثقافة (الإسلامية والفرنسية) وأثر ذلك على المجتمع

لقد سبق أن أشرنا إلى أن انتشار الثقافة الإسلامية في السودان الغربي (ومن ثم في مالي) يرجع إلى بداية انتشار الإسلام نفسه كدين وحضارة. وقد تمثل التأثير الثقافي للإسلام في تطور التعليم الإسلامي والعربي في «مالي» ـ قديماً وحديثاً. ومنذ أن سعى المستعمر الفرنسي إلى نشر ثقافته وتشجيع أبناءُ البلاد على التمسك بها، ومحاولة القضاء على الإسلام وثقافته، بدأت المنطقة تشهد ظاهرة ازدواجية الثقافة. وقد استمر هذا الوضع بعد الاستقلال، حيث كان على أبناء المسلمين أن يتزودوا بالثقافة الفرنسية حتى يضمنوا لهم أماكن بين الصفوة. وكاد ذلك الوضع أن يؤدي إلى صراع ثقافي بين أبناء الدّولة أنفسهم. إلا أن الإصلاحات الأخيرة في التعليم العربي الإسلامي ستحول دون ذلك، حيث إنها سوف تتيح فرصة لاستيعاب منجزات الثقافة الغربية عامة دون الإخلال بالجانب الإسلامي.

ويلحق بقضية ازدواجية الثقافة، قضية الغزو الفكري الغربي، وهو من أخطر التحديات التي تواجه الإسلام على مستوى العالم.

ومن آثار هذا الغزو الفكري، ما يتردد بين الحين والآخر من صيحات التنكر لبعض المبادئ الإسلامية كأنها نزلت لتوها وليس منذ «14» قرناً. وما يتبع ذلك غالباً من مطالب التطوير والتحديات.

ولعل أخطر ما استوقفني من هذه المطالب، مطلب رجع به الوفد النسائي الذي مثَّل «مالي» في مؤتمر «بكين» 1996. وهو «المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة» ومطلب آخر هو «إلغاء عدة المرأة التي يتوفى زوجها»، ولكن استطاع ذوو العقول النيرة أن يتصدوا لمثل هذه المخاطر حتى الآن. إلا أن الأمر يحتاج جهداً مضاعفاً من الذين يشعرون بالمسؤولية أمام الله، وتجاه دينهم وشعبهم.

الإسلام وآفاق المستقبل في «مالي»:

يمكن القول إنه رغم التحديات التي يواجهها الإسلام في الوقت الراهن، فإن هناك مؤشرات تدل على أن مستقبل الإسلام في «مالي» يدعو للتفاؤل. فمنذ سنوات برزت عدة ظواهر معينة تؤكد أن الإسلام سوف يكون له شأن في المستقبل المنظور، كما كان من قبل إذا أحسن استغلال تلك الظواهر، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- ظاهرة الجمعيات الإسلامية، التي بدأت تتزايد في السنوات القليلة الماضية، لتنظيم أنشطة المسلمين في كافة المجالات وتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي، ونشر الوعي الإسلامي الصحيح بين أفراد الشعب، والتصدي للهجمات الموجهة ضد الإسلام. ونذكر في هذا الصّدد، جمعية عباد الرحمٰن، الجمعية المالية للشباب المسلم، وجمعية خريجي الجامعات والمعاهد المصرية.

- تخرج عدد كبير من الطلاب الماليين من الجامعات والمعاهد في البلاد

العربية المختلفة، وانخراطهم في أنشطة التوعية الدينية سواء من خلال جمعيات فئوية، مثل جمعية خريجي الجامعات والمعاهد المصرية، أو من خلال الجمعيات المشتركة، أو في أنشطة فردية.

- اتجاه عدد كبير من طلبة كليات التعليم الجامعي العام في «مالي» وإقبالهم على التمسك بالدّين، **والسعي للتزود بالعلوم الإسلامية من المصادر التي توفر ذلك باللغة الفرنسية، حتى يكون لهم فهم صحيح للإسلام**، وتجدر الإشارة في هذا الصّدد إلى طلبة كلية الطب.

- وكذلك إقبال كثير من أعضاء النخبة المثقفة، خاصة أولئك الذين لم ينالوا حظاً وافراً من التعليم الإسلامي، على الاهتمام بالندوات التي تنظمها الجمعيات الإسلامية لتوعية المسلمين، إلى جانب اهتمامهم بالإطلاع على مصادر العلوم الإسلامية باللغة الفرنسية.

هذه المؤشرات كلها تؤكد أن الإسلام كدين للسّماحة والأخوة والتضامن، لم تتغير مكانته في نفوس أفراد الشعب المالي على مرّ العصور، وإن سلمنا ببعض الظروف التي أثرت في مكانته في بعض الفترات على الصعيد الثقافي.

الإسلام في السنغال بين الأطروحة والواقع

الباحث/ الككّي مصطفى جوب (السنغال)

مقدمة

يعتبر الإسلام أهم مكونات الشخصية السنغالية حضارياً وثقافياً وسياسياً. وأصبح بعد أدلجته وأفرقته يتميز بخصائص تربته المحتضنة، المتمثلة في التقاليد الإفريقية العريقة. وقد يكون من نافلة القول الإشارة إلى أن بعض العبادات الإسلامية كانت لها قوالب موازية في الديانات السنغالية القديمة وخاصة الديانة الولوفية وذلك مثل جب (الوضوء)، جل (الصلاة) كور (الصوم) كورة (الفطر).

وهكذا تقترض اللغات السنغالية تلك المفاهيم الدينية التي لا يوجد مثيل لها في مفرادتها مثل «حج، زكاة، عمرة، شفع، وتر، نافلة» وهكذا وفق النطق الأصلي للكلمة في اللغة العربية الأم.

والورقة تتضمن عرضاً غير مسهب ولا مخل للإسلام في السنغال، كظاهرة اجتماعية لها تجلياتها الحضارية والثقافية ـ نتطرق فيها إلى المعطيات الجغرافية والبشرية، ثم الإسلام المصطبغ بالتراث الإفريقي وتجلياته المختلفة. ثم نتطرق بعد ذلك مباشرة إلى الإسلام المشرقن أو إسلام الطفرة النفطية وأيديولوچياته المستوردة.

وقبل كل شيء يجب توضيح أساس المفهومين: «الإسلام المؤفرق»، و«الإسلام المشرقن» وذلك على وجهة تأصيلية:

الإسلام المؤفرق: هو الإسلام منظوراً إليه كفكر معايش وفاعل في ديناميات التفاعل الاستاتيكي للتراث الإفريقي.

ويهدف هذا الطرح إلى وضع فكرة قائلة بخلصانية الدين كأطروحة إلهية تتوسط بين النهائي واللانهائي في الوسط الزماكاني صالحة للاستجابة وفق أية مثيرات مماثلة في التراث الإنساني، ولا يتحقق هذا إلا بالفصل الكامل بين الدين كمبادئ وتفعيله في الواقع كصيرورة، وإعادة تنظير فعاليته كخبرة إنسانية تحمل الخطأ والصواب وفق إمكانيات التراث المحتضن!!؟

وهكذا نقصد بالإسلام المشرقن الإسلام كأطروحة إلهية مطلقة كفكر وقد عايش تراثاً ما (التراث الشرقي) له أسئلته المثارة وفق الجدلية الداخلية لصيرورة العقلية الجمعية.

وهمي الشاغل إذاً هو نقد الطرح القائل بوجوب الدين الإسلامي ـ وأي دين أو فكر ـ كشيء ثابت لا متحول في تاريخيته وإن هذا الفكر ذاته هو التجربة السالفة (السلفية) لا الحية المتجددة وفق ديناميات الواقع المستجد بين الثبوت والتحول (الصورة الداخلية والصورة الخارجية لعملية التطور).

المبحث الأول

المعطيات الجغرافية والبشرية

تقع جمهورية السنغال في أقصى نقطة من غرب القارة بمنطقة «بين مدارين» بين درجتي عرض 12,30 و16,30 شمالاً وبين درجتي 11,30 و17,30 جنوباً.

ويحد السنغال شرقاً «مالي» وغرباً المحيط الأطلسي وجنوباً الغينيتان (كوناكري وبيساو) وشمالاً موريتانيا، وتبلغ مساحة السنغال: (197,167) كيلو متراً مربعاً، والبلاد عبارة عن سهول منبسطة، تقل فيها التضاريس باستثناء مرتفعات «كيدوغو» وهضبات «كيس».

ووقوعها في المنطقة بين المدارين جعلها ذات مناخ متنوع، حيث تتميز المناطق الداخلية بارتفاع كبير في درجة الحرارة التي تصل أحياناً إلى أربعين درجة مئوية في حين تتمتع المناطق الساحلية ـ وبالأخص إقليم الرأس الأخضر

حيث تقع العاصمة (داكار) باعتدال نسبي في درجة الحرارة، إذ تتراوح ما بين 17 و25 في الفترة ما بين ديسمبر ويونيو، ويمتاز فصل الصيف بهطول الأمطار، ابتداء من شهر يونيو إلى شهر أكتوبر، وتتناقص الأمطار كلما ابتعدنا عن الجنوب نحو الشمال، والشمال الغربي، اللذين هما في طريق التصحر.

وتنقسم البلاد إلى مناطق طبيعية أساسية:

* منطقة حوض السنغال.

* منطقة «فيرلو» وتقع في الوسط الشرقي.

* منطقة الوسط الغربي.

* منطقة الشاطئ ونياني.

* منطقة كازاماس.

* منطقة السافانا.

ويعتبر نهر السنغال من أكبر أنهار البلاد، إذ يبلغ طوله (1750) كيلو متراً، ينبع من غينيا ويجتاز مالي حيث رافديه: «بافيني» و«باكوي». ونهر السنغال صالح للملاحة في بعض أجزائه في بعض فصول السنة.

* ويأتي بعده نهر «كازاماسْ» البالغ طوله (300) كلم ويصلح للملاحة طوال السنة.

* ونهر «غامبيا» ويبلغ طوله (1050) كم ولا يعبر السنغال إلا قسم يسير منه.

إلى جانب هذه الأنهار يوجد نهر (سين) ونهر (سالوم) وهما ساعدان للمحيط الأطلسي.

وتطل السنغال على المحيط الأطلسي بحوالي (500) كم، وموقعها الاستراتيجي جعلها الباب الأمامي لأوروبا باتجاه غربي إفريقيا وأمريكا الجنوبية.

ويبلغ تعداد سكان السنغال ستة ملايين نسمة حسب إحصاء 1982 ويربو الآن على عشرة ملايين نسمة حسب بعض التقديرات، ونسبة الشباب منهم 52% كما توجد نسبة عالية من غير السنغاليين (مليون تقريباً) على رأسهم الجالية الموريتانية واللبنانية (ولكنهم في تناقص مستمر خاصة بعد أحداث النزاع الموريتاني السنغالي صيف 1989) ثم الجالية المالية والمهاجرين من الرأس الأخضر وغينيا بيساو.

وفي السنغال لا تعتبر قضية اللغة عنصراً مقلقاً في وعي الجماعات اللغوية حيث توطدت الوشائج بين شرائح المجتمع في إطار لغة واحدة تعتبر في بعض الأحيان مزيجاً رائعاً للغات.

أهم القبائل العتيقة «سرير، جولا، بولار، ولوف».

الولوف: هي أكبر جماعة لغوية في السنغال، إذ تستقطب أكثر من 40% من المجموع ويتكلم بها أكثر من 80% وموطنها الأصلي الشمال الغربي والغرب والوسط الغربي من البلاد، وتوجد بكثرة في المراكز الحضرية وتفوق من حيث الانتشار أية لغة أخرى - حتى الفرنسية التي هي اللغة الرسمية والإدارية.

تشتغل جماعة «ولوف» بالزراعة والتجارة، وتحتفظ بأكثر الوظائف في القطاعين العام والخاص، وأكثر من 80% من الوظائف العليا في الجهازين الإداري والسياسي في الدولة. وقد انتشر الإسلام بين هذه الجماعة من تاريخ قديم جداً، لكنه لم يعم مختلف فئاتها إلا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.

وتنتمي غالبية «الولوف» إلى الطريقتين الصويفتين «التيجانية والمريدية» ومنهم عدد ضئيل لا يزال متمسكاً بالقادرية.

السرير: تقطن مع «الولوف» في عدد من الأقاليم، لكنها تتمركز بالدرجة الأولى في الساحل الغربي والوسط الغربي وتشتغل بالزراعة، ولم ينتشر الإسلام

بين أفرادها إلا منذ عهد قريب نسبياً، وقد وجدت النصرانية بعض الأتباع من «السرير» كما لا تزال الديانات التقليدية حية فيها، ولها أتباعها وكهنتها، لكنها تلفظ أنفاسها الأخيرة أمام تقدم الإسلام. وينتسب مسلمو «السرير» إلى الطريقة التيجانية والحركة المريدية.

البولار: رعاة أبقار غير متمركزين بعدد وافر بإقليم بعينه، دخل البولاريون (تكلور/ بول) في الإسلام من عهد بعيد، غير أن طائفة «تكلور» - وهي تتكلم بلغة «تكلور» مثل «بول» (الرعاة) تسكن أصلاً حول ضفاف نهر السنغال، والأخص في القسم الغربي منه، وقد أسلمت قبل وصول المرابطين إلى المنطقة، وأدت دوراً مهماً في نشر الإسلام في المناطق المجاورة لها، وتشتغل بالزراعة، وبسبب جفاف الشمال السنغالي هاجر عدد من أفرادها إلى مناطق أخرى وينتمي حوالي 90% من «التوكلور» و«البول» إلى الطريقة التيجانية.

الجولا: توجد «الجولا» في جنوبي السنغال المعروف باسم «كازماس»، وتعمل بالزراعة وخصوصاً زراعة الأرز، وتم إدخالها في الإسلام بواسطة جارتها «مانديكي». ، وتبلغ نسبة الإسلام بينها 75% على أن الإرساليات التنصيرية بدأت تبذل جهداً كبيراً لنشر النصرانية بين ظهرانيها. ومنذ فترة قريبة بدأت جهات إسلامية سنغالية تهتم بالمنطقة لنشر الإسلام فيها. منافسة في ذلك البعثات الكاثوليكية والبروتستانتية وتنتمي هذه الجماعات إلى الطريقة القادرية وبدأت التيجانية والمريدية في شق طريقها إليهم.

ماندنيكي: لا تتجاوز هذه الجماعة نسبة 6% من مجموع السكان يقطن معظمها في جنوب وشرقي البلاد. وتشتغل بالزراعة والتجارة، ويعود دخولها في الإسلام إلى عهد إمبراطورية مالي، وتنتسب أغلبيتها إلى الطريقة القادرية.

شراقولي: وتقطن أقصى الشمال الشرقي من السنغال، ولها ماضٍ مجيد في الإسلام حيث إنها مؤسسة مملكة غانا التاريخية في القرون الذهبية.

ويعتبر الإسلام أكثر الديانات شعبية إذ يستقطب أكثر من 95% من السكان.

وتليه الديانة النصرانية 3% والباقي للديانات الإفريقية القديمة مثل ديانة «سرير» ذات الأصول المتوغلة في القدم حسب الدراسات الأنثروبولوچية.

المبحث الثاني

الإسلام المؤفرق في السنغال الظاهرة وصورتها المزركشة

دخول الإسلام في السنغال:

كلنا يعرف أن السنغال كانت ضمن أراضي إمبراطورية غانه التاريخية (300 ـ 1240 إفرنجي) التي كانت تشمل في ذلك الوقت بلاد النيجر وغينيا ومالي، وبلاد التكرور والسرير (السنغال حالياً) ومملكة أودغشت (موريتانيا حالياً).

والوصف الذي تركه لنا أمثال ابن حوقل (965 إفرنجي) والبكري (1068 إفرنجي) يعطينا صورة مطابقة للمركز الممتاز الذي كان الإسلام يحتله في هذه المنطقة قبل القرن العاشر للميلاد: (إن مدينة غانه كانت منقسمة إلى قسمين، قسم وثني وقسم مسلم. فالقسم المسلم، كان به اثنا عشر مسجداً، وكان لكل مسجد إمامه ومؤذنه ومقرؤه)، وكان هذا قبل غزو المرابطين لهذه المملكة في غضون 1053 إفرنجي حيث خرج يحيى بن إبراهيم الجدالي (أمير الجدالة) على رأس فيلق إلى الطرق الشمالية من صحراء المغرب لمحاربة أمرائهم المستبدين، لكنه توفي سنة 1056 إفرنجي في إحدى المعارك التي خاضها مع السوء في السنة المذكورة بالذات، وبعد وفاته ولي عبد الله ياسين أبو بكر بن عمر الذي كان المرابطون يحبونه إلى درجة كبيرة جداً، إلا أن عبد الله بدوره قضى نحبه خلال سنة 1059 إفرنجي في حملة خاضها ضد قبيلة برغواطة البربرية على شاطئ الأطلس قرب الرباط المغرب «الشاوية الحالية» وبموت عبد الله ياسين جدد المرابطون البيعة لأبي بكر بن عمر فاستخلف على المغرب ابن عمه يوسف بن تاشفين المؤسس الحقيقي لدولة المرابطين في المغرب بينما عاد أبو بكر إلى الصحراء ومنها إلى أقصى المغرب سنة 1062 إفرنجي لغزو إمبراطورية «غانه»

وهكذا في سنة 1076 إفرنجي سقطت الإمبراطورية المذكورة على يد القائد العسكري المرابطي أبي بكر بعد كفاح دام أربع عشرة سنة ـ وبذلك حاولوا تأسيس مملكة ثانية للمرابطين في غرب إفريقيا، إلا أن هذا النصر لم يدم طويلاً، حيث قتل قائدهم أبو بكر سنة 1086 إفرنجي وتفرقت كلمتهم ورجعوا إلى الصحراء حيث تشتتوا واستعادت «غانه» استقلالها لكنها بدأت تعاني صعوبات كثيرة من جراء الجروح التي أصيبت بها حتى أفل نجمها نهائياً سنة (1240 إفرنجي).

احتلت مملكة مالي الإسلامية ذلك المركز الممتاز الذي كانت جارتها غانه تحتله من الناحية التجارية، فبلغت المملكة أوج عظمتها وثرائها أيام الملك منسا موسى (1306 ـ 1332 إفرنجي). إلا أنها وللأسف الشديد انهارت هي الأخرى تحت طعنات الطوارق سنة 1435 إفرنجي.

وهكذا يحدثنا التاريخ بأن الملك «وارجابي» الذي وافته المنية سنة 1040 قد ترك وراءه مملكة التكلور الإسلامية التي كانت تقع شمال السنغال، وكانت اللغة العربية تستعمل في مدارسها ودوائرها التعليمية.

الإسلام وروح المقاومة في العصر الاستعماري:

كان الإسلام يشكل روح المقاومة في العهد الاستعماري لأن استراتيچيات الثوار كانت تعتمد في الأساس على الحرب الثقافية لصد هجوم العدو حفاظاً على الهوية. وهذا أحد المستعمرين وهو بيير أرنولد ـ يكشف القناع بقوله: لا نعترف في إفريقيا الغربية إلا بسلوك أخلاقي واحد وهو سلوكنا.

ثم يقول «روم» الحاكم الفرنسي في السنغال آنذاك: إنه الواجب الملقى على عواتقنا أن نسهر كي لا تكون أبداً العقيدة التي تدعو إليها الجماعات الإسلامية خطراً على تحقيق الحضارة الكبيرة التي نتبعها.

وبلغ الأمر مداه في تصريح أحد مخططي الاستعمار الفرنسي: إن كل

أعدائنا كانوا تقريباً من المسلمين، وكان من قدر الله تعالى أن تكون الحركات الإسلامية هي المنبعثة من أتون الثورة العارمة ضد حملات المستعمرين التغريبية على اختلاف المنطلقات الأيديولوجية لهذه الحركات وأنها ظهرت في فترات تاريخية متقاربة نسبياً، واستغرقت مدى قرن ونصف القرن، وبرزت جميعها بعد انحلال وانقراض الإمبراطوريات: غانا ومالي وسنغاي بغرب إفريقيا.

وظهرت على الساحة في السنغال خيرة من رجالات الدين أصحاب النزعة التنويرية مثل الحاج عمر الفوتي تال والشيخ «ماباجا خوبا» والقاضي «مكة برام غي والشيخ جونج سك» والشيخ «مصمب أنت جبوجوب» والشيخ «أحمد بمب البكي» وغيرهم كثير.

الحاج عمر بن يعبد الفوتي تال: (1795 ـ 1864 إفرنجي) ولد ببلدة هلوار التابعة لمديرية «ماتم» وحفظ القرآن العظيم ولما يتجاوز الثالثة عشرة من عمره ودرس الفقه والتجويد واللغة والنحو والصرف في بلدة «فوتا»، وفي مدرسة «بير» الشهيرة بكجور ـ ثم مال إلى طريقة صوفية ولازم الشيخ مولود فال الشنقيطي، والشيخ عبد الكريم من «فوتا جالون» وأخذ عنهما الورد التيجاني.

وفي عام 1827 إفرنجي حج الشيخ عمر إلى بيت الله الحرام. فأقام في الأراضي المقدسة ثلاث سنوات أو يزيد، التقى خلالها بكبار علماء الحجاز، ومن ثم عرج على مصر حيث اتصل بشيوخ الجامع الأزهر الشريف.

على كل حال عاد الحاج عمر الفوتي من مكة وهو عاقد العزم على جمع مسلمي بلاده تحت لوائه ليقاتل بهم الوثنيين الذين يعيشون بين المسلمين، وبدأ التعبئة في بلده (فوتا) ثم حاول إقناع مسلمي المناطق الأخرى من البلاد باللحاق به. وقال عن عزمه على القتال والغاية منه: قتال الكفار أمر لا أنفك عنه حتى يمحق الله دولة الكفر بدولة الإسلام.. المسؤولية تقع علينا نحن العلماء لنشر دين الله. وإعادة هيبة الإسلام أولاً في (فوتاجلون) و(سيغو) و(نيورو) و(كارتا) لنشوء الكفر وسط بلاد المسلمين هناك.. حتى يتم لنا ذلك، فإن أمر النصارى سيكون

هيناً. . إن الإسلام الذي نؤمن به لا يأمر بمصاحبة الكفار. ومن صاحب قوماً فهو منهم.

والحق أن الشيخ عمر اجتهد، فأداه اجتهاده إلى ضرورة استعمال السلاح لإقامة دولة إسلامية في إفريقيا الغربية ولكنه لم يفلح في تحقيق أهدافه لأسباب ليس هنا مكان عرضها.

الشيخ مابه جاخوبه: (1809 ـ 1867 إفرنجي) في الوقت الذي لقي فيه الشيخ عمر ربه عام 1864 إفرنجي كان هناك محارب مسلم هدفه من حركته كان شبيهاً بهدف الشيخ عمر الفوتي، كان يريد جمع المسلمين في إطار دولة واحدة وتكوين قوة إسلامية يقاتل بها الكفار ويخرجهم من بلاد الإسلام، وهذه الرسالة التي وجهها إلى الحاكم الاستعماري (لبراد) تسفر عن مقاصده:

«يا أمير النصارى (لبراد) تفكر قولي تفكراً صحيحاً واسمع مني ولا تسمع قول الكافرين والمنافقين والفاسقين. . ليس بيني وبينك إلا اتفاقية تجارية، أما أهل (جلف) فقد حاربتهم لأنهم حاربوا المسلمين وقتلوهم وسبوهم، وقد أرسلت إلى ملك (جلف) ثلاثة رسل أطلب منه أن يكف عن المسلمين فأبى. ولذلك حاربته. وبعد هذا، أعلمك بأن (جلف) و(سين) و(بول) ليست لك وإذا كنت تدعي أن سلطتك قائمة في هذه المناطق فلم لم تمنع الكافرين من اضطهاد المسلمين؟

يا (لبراد) إني لست ظالماً ولا حاسداً وكل من ظلم المسلمين فالله حاكم بيننا ولا تظن أنك قادر على ما لم يرده الله. . يا (لبراد) كن شقيقاً لي أكن لك شقيقاً فلن ينقض عهد من جهتي، لكن الكفار ظالمون في دين الله، والله متم نوره ولو كره الكافرون ولو كره المشركون، إن الله لا يصلح عمل المفسدين ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها».

وهكذا أنشأ الشيخ (محمد به) جيشاً إسلامياً خاض به حروباً ضد الوثنيين وقمعهم في أكثر من موقع حتى تحالفوا مع القوة الاستعمارية ونجحوا في وضع

حد لمطامع الإمام السالمي وقتلوه في (سوميه) بـ(سالم) عام 1867 إفرنجي، وهكذا صارت الأمور وتم للمستعمرين السيادة المطلقة على ربوع السنغال وخاصة بعد استشهاد الملك (لاتجور كونه لاتير جوب) أمير (بول) و(كجور) عام 1886 إفرنجي وهو بمثابة منعطف مهم في تارخي السنغال حتى إن حكومة الرئيس (عبد جوف) اعتبرت هذا الملك الأب الروحي للأمة وذلك في سنة 1986 إفرنجي العيد المئوي لواقعة (دقلة) الشهيرة، ومن هنا رأى هؤلاء العلماء أنه إذا كانت الظروف غير مواتية لمواصلة الجهاد؛ لأن ميزان القوى لم يعد في صالحهم، فإن أضعف الإيمان هو مقاطعة النصارى، وإبداء البغض والكراهية لجرائمهم التي كانت ترمي في النهاية إلى إزالة الإسلام من هذه البلاد، ليتيسر لهم استعمار عقولهم إلى الأبد. وأبرز العلماء الذين أداهم اجتهادهم إلى ضرورة مقاطعة النصارى ومقاومتهم بالوسائل المتاحة هو الشيخ (محمد بمبا البكي) مؤسس الحركة المريدية في السنغال.

الشيخ (محمد بمبا البكي) المشهور بخادم الرسول ﷺ: (1853 ـ 1927 إفرنجي) ولد الشيخ عام 1853 في (إمباكي بول) وبدأ حفظ القرآن الكريم عند خال أمه المفسر(إمباكي اندومبي) في (جلف) لكن هذا الشيخ توفي قبل أن يكمل حفظ الكتاب العزيز فلحق بوالده محمد بن حبيب الله البكي المشهور بـ(ممر انت سل) الذي كان يقيم يومئذ في سالم عند الإمام (مابه جاخوبه) حوالي (1865 إفرنجي) وأتم حفظ القرآن ثم بدأ في دراسة علوم القرآن وفنونه من فقه وتوحيد ولغة ومنطق إلخ.

ولما أكمل تعليمه العالي على يد والده بدأ يعضده في التعليم ثم خلفه بعد وفاته عام (1881 إفرنجي) واستمر في التعليم مدة تزيد قليلاً عن سنة بعد هذا الحدث، وكان يسيح في ربوع السنغال وموريتانيا لمقابلة الرجال أخذاً ومجالسةً حتى عاد. ثم رغب عن الاهتمام بالتعليم فحسب، وعزم على الشروع في التربية على طريق القوم.

وفي سنة 1301 للهجرة (حوالي 1882) للميلاد أعلن دعوته التجديدية المعروفة عند المصنفين بالحركة المريدية.

والحركة بمثابة ثورة على الصراع الأيديولوچي الذي كان في أواره. وهذه الأيديولوچيات كانت تتمثل في التيجانية والقادرية والشاذلية و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.

وقد جاء الشيخ باطروحته الشهيرة في كتابه (مسالك الجنان)

كل ورد يورد المريدا لحضرة الله ولن يحيدا
سواء انتمى إلى الجيلان أو انتمى لأحمد التيجان
أوليسوا هما من الأقطاب إذ كلهم قطعاً على الصواب
فكلهم يدعو المريدين إلى طاعة رب العرش حيثما جلا
بالاستقامة فلا يسخر أحد منهم ولا تنكر عليهم أبدا
وأصله الوحي والإلهام يخصه بأهله السلام
بساطه كتابه المنزل مفرقاً والأثر المسلسل

وحدد الغاية من كل طرح إسلامي بقوله: «أعلى المقامات عند الله في هذا الزمان هو إسكان التوحيد في القلب»، ثم صرح بأطروحته فقال:

دين سوى الإسلام لا يحمد عند الإله وبه نجدد

وهكذا فإن الحركة بعد قراءة التراث وتمثله وتجاوزه في صورة جامعة معدلة انبثقت منها أيديولوچية إسلامية لرؤية العالم وفق ضوابط الكتاب والسنة وقد عرفت بنظرية «الخدمة».

وحين ذاع الشيخ في الآفاق وهو لم يبلغ بعد الأربعين من عمره، تهافت الناس عليه من كل جهة، وجهاؤهم وعامتهم، علماؤهم وملوكهم. وبدأ إيوان العروش التقليدية يتصدع مفسحاً للحركة الوليدة الساحة، وكثرت الوشايات من قبل الأمراء والشيوخ التقليديين فأصرت الإدارة الإستعمارية على الاعتقاد بأن هناك تواطؤا بين الشيخ وأتباعه لتحقيق هذا الهدف غير المعلن، ألا وهو الكفاح

المسلح، وزاد شبهتهم قوة أن الشيخ محمد بمبا، خلافاً للشيوخ الآخرين، لم يقبل أي شكل من أشكال التعاون مع النصارى، ولم يقبل وضع نفسه تحت مراقبتهم المباشرة وكان شعاره:

لـي أشـهـد بـأن أداهـن مـشـركـاً   خـلـيـلاً حـبـيـبـاً لـمـن كـرم الـجـنـبـا

أما منافسوه المسلمون فقد حملهم على سلوكهم نحوه أمران: أحدهما عجزهم عن إتخاذ موقف صريح معاد للاحتلال الأجنبي للبلاد. وهو أمر جعل تفرد أحدهم بإتخاذ مثل هذا الموقف محرجاً له، فلم يك أمامهم إلا **محاولة إخفاء حرجهم تحت ستار انتقاد سطحي**. والثاني وهو الأخطر، أن عدداً كبيراً من تلاميذهم وأتباع طرقهم جرفتهم الحركة المريدية وكان من بين هؤلاء الذين انضموا إلى الطريقة الجديدة مقدمون في الطريقة التيجانية وقادريون إلخ. مثل الشاعر المشهور (الشيخ محمد جوب المشعري) الذي عبر عن انخراطه في سلك الحركة المريدية بالتحول عن بغداد وفاس.

مـا لـي لـبـغـداد حـاج لا ولا فـاس   إنـي بـرؤيـا جـلـف قـد بـعـت أنـفـاسـي

ولهذه الأسباب تعاون المستعمرون مع أبناء البلاد لكسر شوكة الشيخ فتم اعتقاله من قبل المستعمرين ونفيه إلى الغابون في (10/ 8/ 1895 إفرنجي) حتى عام (1902) فانبعثت الحركة المريدية من جديد وتضاعف عدد المريدين بسرعة عجيبة. وبدأوا يلتفون حول شيخهم حتى اضطرت الإدارة الاستعمارية إلى اعتقاله مرة أخرى في (13 يونيو 1903 إفرنجي) وقررت وضعه في موريتانيا تحت رقابة الشيخ سيديه بابا (1869 ـ 1934 إفرنجي) إلى أن عاد إلى السنغال في شهر إبريل 1907 إفرنجي والأمر الذي كان يثير حفيظة المستعمرين ويحيرهم هو أنه لم تكد قدما الشيخ تطآن أرض السنغال حتى تتسارع إليه أفواج المواطنين المسلمين للإنخراط في سلكه، ورغم وضعهم إياه تحت الإقامة الجبرية منذ عودته حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى (1907 ـ 1927) فقد استمر عدد أتباعه في الزيادة حتى قاربوا (70 ألفاً).

بعض السياسات الاستعمارية لخنق الإسلام في السنغال:

لما كانت الاستراتيچية الاستعمارية تهدف إلى هدم كيان الأمة المتمثل في الهوية، عمد المستعمرون إلى تضييق الخناق حول المدارس الإسلامية واتخذ قرارات كثيرة في هذا الصدد نذكر منها على سبيل المثال قرارين، أولهما اتخذه الحاكم الفرنسي (فيدربه) في 22 يونيو 1857 إفرنجي ألزم بموجبه كل من أراد أن يفتح مدرسة قرآنية أن يحصل على رخصة من الإدارة الاستعمارية ولم تكن هذه الرخصة تعطى إلا لمن اجتمعت فيه الشروط الآتية.

أولاً: أن يكون من أهل مدينة (اندر) العاصمة القديمة ـ أو ممن سكنها لمدة سبع سنين.

ثانياً: أن يثبت أن عنده المعلومات الضرورية لذلك أمام هيئة شكلت لامتحان المرشحين.

ثالثاً: أن تكون في حوزته شهادة بحسن السيرة والسلوك صادرة من رئيس بلدية العاصمة.

وقد صار ثاني القرارين في 9 مايو 1896 إفرنجي وكان يقضي أيضاً بأن لا يجوز فتح مدرسة إسلامية دون الحصول على رخصة من الحاكم العام. ولا يمكن الحصول على هذه الرخصة إلا بموافقة مدير الشؤون الداخلية وبعد أخذ رأي السلطة البلدية على أن يقدم الراغبون فيها طلباتهم إلى المدينة المذكورة مرفقه بسجل عدلي وبشهادة بحسن السيرة والسلوك صادرة من رئيس بلدية المدينة التي يريد الطالب أن يفتح فيها مدرسته ويشترط لقبول أي طلب أن يجتاز الطالب امتحان قبول أمام لجنة مكونة من رئيس البلدية واثنين من السكان يعرفان العربية على أن يكون أحدهما ملماً بالفرنسية.

ويذكر القرار في مادته العاشرة أنه لا يمكن للمدارس الأهلية أن تستقبل تلاميذ تتراوح أعمارهم بين 6 و15 سنة أثناء أوقات عمل المدارس العامة، وأنه

يجب على المدرسين أن يطلبوا من أولئك التلاميذ قبل قبولهم شهادة تثبت أنهم يتابعون دراستهم في مدرسة فرنسية.

ونص القرار أيضاً بأن من يفتح مدرسة دون الحصول على الرخصة المذكورة أو يستمر في التعليم بعد تجريده منها يعاقب بغرامة مالية تتراوح بين 1 و15 فرنكاً تضاف إليه في حالة تكرار المخالفة، عقوبة بالسجن لمدة تتراوح بين 1 و15 يوماً.

بعض مواقف الشيوخ من السياسة الاستعمارية في السنغال:

رغم قلة المراجع التي تحدثنا عن مواقف الشيوخ تجاه السياسة الاستعمارية في السنغال، سوف نقتصر على بعض المواقف التي بلورها أصحابها على شكل تصريح كتابي أو موقف عملي وفق نتائجه الملموسة.

في تاريخ السنغال الإسلامي لم نجد من الشيوخ الذين كانوا قادة الثوار من يداهن السلطات الاستعمارية إلا قلة قليلة حسب المصادر المتاحة، مثلاً لا يخفى على أحد موقف المجاهد الكبير الشيخ عمر الفوتي الذي استشهد في مغارة (بانجاغارا) سنة 1864 إفرنجي والإمام مابه جاخوبه الذي استشهد في واقعة (سومبة) سنة 1867 إفرنجي وكل من الشيخ مصمب انت چيبو چوب الذي تم نفيه سنة 1895 إفرنجي ولم يرجع والشيخان القاضي (مكة برامة غيي) و(چونج سك) اللذان تم نفيهما أيضاً في سنة 1895 إفرنجي والشيخ بمب البكي الذي نفي أيضاً إلى الغابون من 1895 إلى 1902 ثم إلى موريتانيا حتى 1907 ثم وضعه تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته سنة 1927 في مدينة جوربل.

ومحصلة مواقف كل هؤلاء الشيوخ تتمثل في المقاطعة الإيجابية للثقافة الغربية بوصف ذلك أضعف الإيمان حيث آلت موازين القوى إلى صالح المستعمرين وذلك على التحديد في سنة 1886 وسقوط ملك بول وكجور في حاضرته دقلة بخيانة بعض حشمه وموالاتهم المستعمرين.

ورأوا مما خبروا من دروس التاريخ أن المعركة الأكثر خطورة وضراوة هي «المعركة الثقافية» في تحصين «الهوية» ضد حملات التغريب، والمحافظة على الإسلام وثقافته الأصيلة، وخير عبارة تعبر عن موقف هؤلاء أجمعين قول أحدهم (الشيخ محمد بمب البكي):

لي اشهد بأني لا أداهن مشركاً خليلاً حبيباً لمن كرم الجنبا

والصورة ـ أية صورة ـ لا تخلو من شائبة. فقد خرج أحد الشيوخ المعاصرين لهذه النزعة الثورية، الفقيه الجليل الحاج مالك سنة (1855 ـ 1922 إفرنجي) وقد أورد الشيخ في نهاية كتابه (كفاية الراغبين) إشارة خفية إلى مستند سياسته الدينية فقال: «دخل عبدون ابن صاحب الوزير ـ وكان نصرانياً ـ على إسماعيل القاضي فقام له ورحَّب به، فرأى إنكار الشهود ومن حضره ـ فلما خرج قال لهم: قد علمت إنكاركم وقد قال الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ . الآية وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين، وهو سفير بيننا وبين المعتضد وهذا من البر فسكتت الجماعة». بل عبر الحاج مالك عن موقفه من السلطة الاستعمارية تعبيراً صريحاً في وثيقة أملاها على ولده الشيخ أبي بكرسه ونشرت في صحيفة السعادة المغربية الصادرة يوم السبت الموافق السادس من شهر سبتمبر 1913 إفرنجي وهاكم نصها كاملاً:

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته لا زال يعمنا إحسانه وخيراته: أوصيكم بتقوى الله العظيم في السر والعلانية وعدم التفرق؛ لأن الله تبارك وتعالى أمرنا بذلك غير ما مرة في كتابه العزيز وأن توافقوا الدولة الفرنساوية لأن الله تبارك وتعالى خصهم بنصر وفضل ومزية، وجعلهم سبباً في صون دمائنا وأموالنا ولذلك وجب علينا أن نتأدب معهم، وأن لا يسمعوا منا إلا ما يسرهم؛ لأن قبل دخولهم علينا كنا بين أسر وقتل ونهبٍ، وسواء في ذلك المسلم والكافر، ولولاهم ما زلنا كذلك حتى الآن ولا سيما في هذا الزمان. ومن نظر بعين الحكمة الإلهية واعتبر فيما جعل الله لهم من النصر والعافية فلا يخالفهم. ولا تغتر بقول الحمقى الذين يقولون لكم: قد قرب انقطاع الدولة الفرنساوية لخيالات

فاسدة ـ وذلك علم موكول إلى الله لا غير، ولا تضجروا مما يأخذونه منكم لأن ذلك عند من استعمل العقل إعانة لا غرامة واحذروا من الغرامات التي يسميها الناس الهدايا لأن شيخنا ووسيلتنا إلى ربنا أحمد بن محمد التيجاني (رضي الله عنه) نهانا عن ذلك إلا ما طابت به النفوس قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ إنما أجر المرشدين على الله، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ غير ما مرة، وصادقوهم كما صادقوكم ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ ولا تغتروا بظواهر النصوص، ولازموا النظر إلى الحكمة الإلٰهية تريحوا قلوبكم. الوقت لمن دان له فوقت وإلا فمقت. واعلموا أنهم نصروا ديننا ودنيانا لو كنا بعقولنا. لولا ضيق الوقت لجئنا لكم بدلائل من آيات وأحاديث ولكن في هذا القدر كفاية، والسلام. كتبه يوم الثلاثاء الرابع عشر من رمضان المعظم عام 1330هـ على مهاجره الصلاة والسلام. ويسلم عليكم كاتب هذه الحروف أبو بكر بكرسه بن الحاج مالك بإملاء والده اهـ» وكانت ديباجة الرسالة هكذا:

الحمد لله الذي لا يدوم إلا ملكه ولا يمضي إلا حكمه والصلاة والسلام على خير الحاضر والبادي وصحبه أولي الفضل والرشاد وبعد، فمن أحوج العبيد إلى رحمة مولاه المالك الحاج بن الشيخ الفقيه الكريم عثمان بن مالك أفاض عليهما مولانا الرحمٰن وعلى الجميع بحور الخير والرضوان إلى جميع من تعلقوا بالطريقة التيجانية وغيرهم من كل من أراد الانتفاع من المسلمين القاطنين بقطر السنغال.

مراكز التعليم الإسلامي التقليدية والعصرية:

اختلف الدارسون حول أقدم جامعة إسلامية في السنغال هل هي «ككِّه» أم «پير»؟

ومن هؤلاء الذين ينزعون منزع التأكيد على أسبقية «پير» على «ككِّه» دكتور ترنوكه الباحث في المعهد الأساسي لإفريقيا السوداء، وقد أرخ لمؤسس «ككِّه» بـ (1701 ـ 1783 إفرنجي) وقال بأن مؤسس ككِّه كان معاصراً للقاضي عمر فال

مؤسس بير التاريخية واستند فيما ذهب إليه كما قال بوثيقة مكتوبة بخط يد «الككي» نفسه حيث يقول فيها:

أنا مختار اندمبي جوب أنهيت نسخ هذا الكتاب يوم الجمعة الموافق 3 من رجب 1138 هجرية الموافق 1725 في هجرة صديقي (محمد فال) أي (دمبافال).

ويذهب آخرون ـ وأنا منهم ـ أن جامعة ككة الإسلامية هي الأقدم من نظيرتها جامعة بير الإسلامية وذلك لأدلة نسوقها كالتالي:

أصحاب نظرية أسبقية (بير) على (ككه) ليس عندهم أثمن من الوثيقة التي عرضناها حينما سقنا حججهم آنفاً والوثيقة لا تتضمن أستاذية صاحب الهجرة أو (المحلة) بل بأخوة خاصة أدت إلى تجاهل الألقاب العلمية من طرف الكاتب إن لم يكن هو نفسه صاحب أستاذية على المنوه فيها.

استعمال الألقاب تجاه الأساتذة كان شائعاً فقد اعترف أصحاب النظرية البيروية ـ من كلمة بير ـ بوثيقة أخرى يقر فيها مؤسس «ككه» على تتلمذه على يد الشيخ مصمب انيام في (فوته) والوثيقة بخط يده تقول: «رب اغفر لشيوخي وشيخي محمد مصمب انيام بن إبراهيم الذي درسني هذا الكتاب».

وكذلك أقر أصحاب هذه النظرية معنا أن الشيخ مختار اندمبي مؤسس ككه تخرج في جامعته ابن مؤسس «پير» محمد عشت، كان فال الذي قام بتطوير جامعة أبيه الإسلامية، ولكننا نقول بأكثر من ذلك حسب نظريتنا القائلة بأقدمية ككه على بير فنقول: بأن في سنة 1669 ميلادية تخرج في جامعة ككه الإسلامية مؤسسو المدارس الإسلامية القديمة في السنغال وهو أمر لا نختلف فيه مع أصحاب النظرية الأولى، إلا في إدراجنا لاسم مؤسس بير دون اسم ابنه في قائمة خريجي جامعة ككه الإسلامية.

المدارس التي تفرعت من الجامعة الأم هي:

مدرسة «انجاكه» بأستاذية الشيخ محمد عرم أمبكي، ومدرسة «جله درمان» بأستاذية الشيخ درمان فاكم، ومدرسة «كبمير» بأستاذية الشيخ بران جارانجاي، ومدرسة «جغس لپ» بأستاذية الشيخ آمر عشت، ومدرسة «كب اندت» بأستاذية الشيخ آمر فاطمة صمب، ومدرسة «انجانِه» بأستاذية الشيخ مسير انجانِه، ومدرسة «لپه» بأستاذية الشيخ كمبه طورى، ومدرسة «انكله» بأستاذية الشيخ بابكرخم، ومدرسة «امبوله» بأستاذية الشيخ يوسف امبنك ومدرسة «امبلغ» بأستاذية الشيخ عبد الله جَه، ومدرسة «اندانكْ فالْ» بأستاذية الشيخ ميراكِيسْ، ومدرسة «نارچمر» بأستاذية الشيخ مختار نارْ، ومدرسة «انجاجك جَكَ» بأستاذية الشيخ جك فاطم ومدرسة «بلل» بقيادة الشيخ ماكمب جمپ، ومدرسة «سين بار» بأستاذية الشيخ مدكه بار، ومدرسة «پير» بأستاذية القاضي ممرفال ومدرسة «اندرامه» بأستاذية الشيخ ترنج اندرامه إسكال، وما زالت هذه المدارس واضحة المعالم في ربوع السنغال حتى الآن، وأما المدارس الإسلامية العصرية فنختار بعضاً منها فقط لأقدميتها على الأخريات وخشية الإطالة، وهذه المدارس على النحو التالي:

«**معهد الدروس الإسلامية**» أسسه الشيخ أحمد أمباكي في (جوربل) عام 1958 إفرنجي ويضم المرحلتين الابتدائية والإعدادية وتتبعه فروع في داكار وكولخ ولوغا وطوبى وميخه ويتابع فيها 4090 تلميذاً تحت إشراف أساتذة من كل المشارب وقد تمكن بعض خريجي المعهد من مواصلة دراساتهم في جامعات الخليج (وبخاصة قطر والكويت والمغرب).

«**معهد الأزهر للدراسات الإسلامية**» بدار العليم الخبير (اندام) أسسه الشيخ محمد المرتضى أمباكي عام 1974 إفرنجي ويضم المعهد المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية وتتبعه خمسة فروع في بامتي، وتحولخ، واندر وكيس، وبينجونا، وداكار، يتابع فيها 39627 تلميذاً دراساتهم على أيدي أساتذة سنغاليين ومصريين مبعوثين من الأزهر الشريف.

«**معهد تفسير أحمد به**» وهو تابع لاتحاد الجمعيات الإسلامية بالسنغال، وقد أسس 1968 ويضم المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية وهو مؤسسة حديثة تجمع بين التعليم الديني والمدني مع رجحان كفة الأول يتابع فيه 335 تلميذاً دراساتهم مقابل رسوم تسجيل تبلغ 3500 فرنكاً إفريقياً تدفع مرة واحدة في السنة، وأجر شهري يتفاوت بين 3500 و5000 فرنك إفريقي.

«**المعهد الإسلامي**»: بلونما وهو مؤسسة حديثة أنشأها الشيخ عباس صلّ وبدأت الدراسة فيه عام 1987 إفرنجي ويضم المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية ويتابع فيه 700 تلميذ دراساتهم مقابل رسوم تسجيل تبلغ 2000 فرنك وأجر شهري يبلغ 1000 فرنك وتشمل الدراسة المواد الدينية والمواد العلمية، وقد هيئ المعهد بحيث يمكن أن يصبح جامعة مستقلة. وقد تم ربط هذه المؤسسة التي مولت المملكة العربية السعودية بناءها ـ بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. وعينت هذه الجامعة أحد أساتذتها لإدارة المعهد كما تم أخيراً تعيين متخرجين سنغاليين في جامعة المدينة للتدريس في المعهد.

«**معهد الشيخ عبد الله انياس**»: أسس بمبادرة من أسرة الشيخ المذكور ويضم المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية، ويتابع فيه عدد كبير من الطلبة من السنغال ودول من غرب إفريقيا دراساتهم وتدرس فيه العلوم الإسلامية إلى جانب المواد العلمية.

المبحث الثالث

الإسلام المشرقن في السنغال

جمعية النهضة الإسلامية:

تأسست هذه الجمعية في 16 أكتوبر 1976 إفرنجي على يد جماعة مستعربة مثقفة، ولا تضم في أحضانها إلا عنصر تكلور. لديها مدارس خاصة في مدينة كيس القريبة من مدينة داكار، ومن إنجازاتها: إصدارها لمجلة تعنى بالقضايا

الإسلامية. لكنها احتجبت لعجز الجمعية عن تمويلها فلم يصدر منها إلا عدد واحد.

جماعة عباد الرحمٰن:

ظهرت على الساحة نتيجة انفصال حدث داخل الاتحاد الثقافي الإسلامي في السبعينيات إثر نشوب خلاف بين بعض قادة الإتحاد والنخبة التي أصبحت فيما بعد النواة الأولى لجماعة عباد الرحمٰن. ويقع مقر الجماعة بمدينة كيس التي تبعد عن العاصمة دكار حوالي خمسين كيلومتراً.

تقوم هذه الجماعة بتنظيم المحاضرات العامة، تدعو فيها الناس إلى التمسك بأهداب الشريعة وفق التجربة الشرقية ولهم مدارس عدة.

من أهم مفردات هذه الجماعة الثقافية التزيي بالملابس الشرقية كالقمصان السعودية للرجال، والتحجب للنساء ويعمد إلى تغيير ملابس النساء الإفريقية التي تخالف الذوق الشرقي حسب الذهنية العوروية في المجتمع الشرقي ولهم في ذلك أدلة الإسلاميين ذات الإيديولوچية الوهابية. ويعادون التصوف والصوفية وفق منهجهم في فهم نصوص الدين ولقد تأثرت جماعة عباد الرحمٰن أيما تأثر بجماعة التبليغ وقد يكون العامل في ذلك تعهد عدد من قادتها مراكز ومؤسسات هذه المنظمة في الباكستان وأوروبا.

حركة الفلاح للثقافة الإسلامية السلفية بالسنغال:

تأسست هذه الجماعة منذ الخمسينيات تحت أسماء مختلفة لظروف اقتضت ذلك كما تشير بعض المصادر ولكن كان يتزعمها الحاج محمد به، وكلمة «الفلاح» مأخوذة من اسم مدينة كانت بمكة المكرمة سبق أن درس الحاج محمد فيها.

خرجت الجماعة على الساحة سنة 1975 بعد أن تجددت فيها الحياة بتمويل من السعودية وبعض التجار المنضوين تحت لوائها فصارت ذات حضور

لافت في الأوساط الثقافية. فبنت مراكز إسلامية متعددة تدرس فيها المقررات التابعة للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وقد تبنت الجماعة وفق معينها الأيديولوچي المتمثل في الوهابية موقفاً متشدداً بادئ الأمر تجاه الطرق الصوفية، ولكنها **الآن خففت من لهجتها وتحضر الحفلات الصوفية** مثلها في ذلك مثل جميع الحركات ذات الأيديولوچيات المستوردة من الشرق.

خاتمة

هكذا بعد جولة في عالم الإسلام في السنغال كمكون أساسي للشخصية السنغالية يمكن أن نقرر ما يلي:

الإسلام في السنغال تراث رغم كثرة تجلياته التي تتجه نحو التوحد في ظل روح التصوف الذي لا يحتاج إلا إلى تحريكها فتدب فيها الحياة والحركة، ومواكبة المستجدات، دون الاغتراب عن الذات واستيراد **الأطروحات** الأجنبية واتكالاً على الآخر دون محاولة إبداع الذات.

التوصيات: يمكن أن نقول إن السنغال لا يحتاج إلى أيديولوچية جديدة فكاهله ينوء بكثير منها ولا يريد إلا لم شعثه في وحدة وطنية لا تعارض «الاختلاف»، **وأما الاحتياجات الملحة للسنغال فهي أن تكون التبرعات الأجنبية بغير شرط** فقد بنيت جامعة إسلامية تضم جميع التخصصات الأدبية والعلمية في مدينة طوبى عاصمة الحركة المريدية بالجهود الذاتية المحضة، ولم تفتح بعد وكانت المملكة السعودية قد تعهدت من قبل بتمويل تشييدها بشرط ربطها بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة فرفض زعيم الحركة آنذاك المرحوم الشيخ عبد الأحد البكي، وهذا قليل من كثير!!

المراجع

1 ـ أعتذر أيما اعتذار لمن يريدون توثيق المعلومات الواردة في هذه الورقة لعدم توثيقها حسب الطريقة الأكاديمية المعتادة ولذلك أريد وضع المراجع أمامهم ليمكن الرجوع إليها عند الحاجة وهاكم كلها :

2 ـ المسلمون في السنغال معالم الحاضر وأفاق المستقبل (كتاب)، عبد القادر سيلا كتاب الأمة القطرية، رقم 12 لسنة 1406هـ.

3 ـ التصوف والطرق الصوفية في السنغال (كتاب)، د. نديم محمد سعيد (إمباكي)، داكار 1992 (ايفان).

4 ـ المسيرة (مجلة) سنوية نشرة عربية تصدرها وزارة الإعلام والاتصالات بجمهورية السنغال، العدد رقم 75 سبتمبر ـ أكتوبر 1983.

5 ـ مسالك الجنان لمؤسس الحركة المريدية في السنغال.

6 ـ السنغال والثقافة الإسلامية (كتاب)، (1411هـ ـ 1989 إفرنجي)، جورتي سيسي الناشر دار شمس المعرفة للطبع والنشر.

الإسلام والاستعمار في منطقة نهر السنغال

الباحث/ أحمد آنداي لوح (السنغال)
كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ الجماهيرية

مقدمة

يرى الكثير من الباحثين أن دخول الإسلام إلى منطقة نهر السنغال كان في القرن الحادي عشر الميلادي على أيدي المرابطين إلا أن كتابات تاريخية عريقة تثبت خلاف ذلك، فالإسلام دخل المنطقة قبل ذلك التاريخ بفترة طويلة لكن حركة المرابطين بقيادة عبد الله بن ياسين وطدته في هذه المنطقة، كما قضت على بقايا المعتقدات السابقة عليه، ووحدت جميع السكان في مذهب واحد في الفقه والعقيدة وأرست قواعد المعارف الدينية والثقافية، وأقامت لها دعائم تعليمية[1].

ومنذ اضمحلال الممالك الإسلامية التي تتابعت في حكم المنطقة في نهاية القرن السادس عشر سعت الدول الاستعمارية الغربية إلى بسط سيطرتها ونفوذها على المناطق الساحلية ـ الإستراتيجية على النهر والبحر ـ إلا أن الوعي والتحدي الذي غرسه الدين الإسلامي في أبناء هذه المنطقة كان السدَّ المنيع الذي وقف ضد الأطماع الاستعمارية، ويشهد على ذلك تلك الثورات التي اندلعت في منتصف القرن السابع عشر بقيادة الإمام «ناصر الدين» ولم تنقطع بانتهاء ثورته. ويُعزى هذا الوعي الذي كان سائداً في أوساط المستنيرين إلى التربية الإسلامية التي أسهمت الأسر والمحاضر والكتاتيب في ترسيخها في الأذهان. فهذا الشيخ «عمر طال» أحد أقطاب الطرق الصوفية في المنطقة يتوجه إلى الشرق الإسلامي

---

(1) محمد المختار ولد السعد، حرب شرببه ص 150.

فيتعلم بمدارسه ويلتقي بعلمائه ثم يرجع إلى «فوتا» ينشر دين الله في المناطق غير الإسلامية، ويحمي المسلمين من ظلم وطغيان جماعات النهب والسرقة «تيودو» وينشر العدل، هذا وسيجد قارئ هذا البحث شخصيات إسلامية عديدة سبقت عصر «الحاج عمر» أو لحقته، كان لها الدور الكبير في تعميق التواجد الإسلامي في المنطقة ونشره قبل وصوله إليها. وفي هذا الصدد لا أنسى أن أعرج على الدور الثقافي التربوي الذي لعبته الطرق الصوفية والمعاهد الدينية في مواجهة الثقافة الغربية بكل أبعادها، رغم كل العوائق والحواجز والشروط التي كانت الإدارة الاستعمارية تفرضها على التعليم الإسلامي.

إلا أن الاستعمار الذي أعلن فشله بالأمس ولم يكن له وجود ثقافي حقيقي في هذه المنطقة ما لبث اليوم ينسج خيوط المؤامرات الدنيئة ضد وحدة شعوب هذه المنطقة الدينية والعقدية بإثارة بعض الفوارق العرقية أو اللونية التي حسمتها مبادئ العقيدة الإسلامية منذ قرون، والتي تقرر أن لا فضل لمسلم على آخر أو للون على لون إلا بالتقوى.

وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يوفقني في هذا العمل المتواضع حتى أتمكن من تقديم زبدة يستفيد منها الباحثون لتطوير معارفهم حول هذه المنطقة العريقة في إسلامها. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

إن حركة المرابطين هي أول حركة إسلامية مهمة في قوتها وتأثيرها عرفتها المنطقة في القرن الحادي عشر الميلادي، لكن الإسلام كان له وجود محدود فيها. فعاصمة دولة غانا القديمة كانت تتكون من مدينتين سهليتين إحداهما: المدينة التي يسكنها المسلمون وهي مدينة كبيرة فيها اثنا عشر مسجداً، أحدها يجمعون فيها (هكذا في الأصل)(1) ولها أئمة ومؤذنون راتبون، وفيها فقهاء وحملة علم(2) وأذكر مدينة تكرور، ومدينة ساي على شاطئ نهر السنغال. كانتا

(1) لعل الأصح يجتمعون.

(2) أبو عبيد البكري ـ كتاب المسالك والمالك ص 871.

مدينتين إسلاميتين، أسلم أهلهما على يدي ابن رابيش وارجابي[1] ويتضح مما قلناه أن المنطقة عرفت الإسلام قبل المرابطين، لكن جهادهم الذي أدى إلى سقوط غانا سنة 1076 هو الذي وطّد الوجود الإسلامي، وأضفى عليه الطابع الرسمي حيث ترتبت على ذلك فيما بعد إقامة ممالك إسلامية إفريقية بلغت درجة عالية من التقدم والإزدهار الحضاري نتيجة اعتناقها الإسلام[2].

وقد وحّد المرابطون بين الأندلس والمغرب وبعض الأجزاء من الغرب الإفريقي في دولة واحدة، وتم في عهدهم أعظم أثر ثقافي، حينما أسست تمبكتو في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، والتي أصبحت حاضرة الثقافة الإسلامية في غرب إفريقيا، ومع الإسلام دخلت الشريعة الإسلامية بما تحمله من تقاليد الحكم والتنظيم والإدارة وقد أدى ذلك إلى قيام تنظيمات سياسية إفريقية لها أصالتها الإفريقية وشريعتها الإسلامية، وتعتبر من أعظم دول إفريقيا في العصور الوسطى.

وتقارن بكل اعتزازها بغيرها من دول وإمبراطوريات العالم المتحضر كله كل من دولتي مالي، وسنغاي اللتين تعاقبتا على حكم غرب إفريقيا فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر الميلاديين[3]، ومن قدرة الله عز وجل أن ظهرت في المنطقة المتاخمة لنهر السنغال في فترات تاريخية متقاربة نسبياً حركات إسلامية اختلفت أرضيات انطلاقاتها واستغرقت مدى قرن ونصف قرن. وبرزت جميعها بعد انحلال وانقراض الإمبراطوريات: غانا ومالي وسنغاي بغرب إفريقيا. وسأتناول في هذه الورقة أهم تلك الحركات وما حققتها لصالح سكان المنطقة المسلمين، ولكن أرى أن ألخص أهداف وأسباب قيام الحركات الإسلامية فيما يلي:

(1) المرجع السابق ص 868.

(2) محمد المبروك يونس - تاريخ التطور السياسي للعلاقات العربية الإفريقية 1952 - 1977 ص 16.

(3) انظر، د. محمد السيد غلاب - العرب والإسلام في إفريقيا - ندوة إفريقيا والثقافة العربية الإسلامية ص 15.

* حماية المسلمين من ظلم وغطرسة «تيدو»[1].

* صيانة استقلال البلاد والحيلولة دون المساس بسيادتها.

* محاولة إعادة الوحدات السياسية على غرار مملكتي مالي وسنغاي.

* إعادة كرامة الإنسانية لإنسان هذه المنطقة دون نظر إلى أصوله ومعتقداته بعد أن كانت كرامته مداسة من قبل نظام «تيدو»[2].

وأول حركة إصلاحية عرفتها المنطقة في القرن السابع عشر الميلادي هي حركة الشيخ «ناصر الدين» التي انطلقت من بلاد شنقيط والتي قامت في وقت كان فيه المستعمرون الفرنسيون يسعون لتحقيق أهدافهم فكان الشيخ يحذرهم من الظلم، وأعاد الكرَّة سبع مرات، وهم معرضون عن دعوته حينئذ أعرض عنهم الشيخ وولى وجهه شطر رعيتهم الذين كانوا يعانون ويلات من الطبقة الحاكمة الظالمة ـ فلقيت دعوته حسن القبول في الأوساط الشعبية، وانطلق المستضعفون في ثورة عارمة أطاحت بالأرستقراطيات الحاكمة في (فوتا تورو) وفي (والو) وفي (كاجور) وفي (جلوف). وبعد انهيار حكم الطغاة في الدول الأربعة عين الشيخ ناصر الدين شخصيات إسلامية معروفة بولائها لمبادئ الثورة الإسلامية، مكان الأمراء المخلوعين وعرفت المنطقة نوعاً من الهدوء والاستقرار، ولكن حركة المرابطين الجدد ـ كما يسميها البعض ـ أصيبت بنكسة كبيرة عندما استشهد الإمام ناصر الدين في إحدى معاركه ضد المقاتلين الحسَّان سنة 1674 وذلك لخلافات دبت في صفوف الجماعة وذلك ما يحدث غالباً مع اختفاء كل قائد كبير[3].

وكانت وفاة الشيخ فرصة كبيرة أمام الفرنسيين المقيمين في مقرهم (سان

(1) «تيدو» كلمة ولوفية تعني الوحشية والدناءة لدى الولوف ـ وهي جماعة كانت تعيش على السرقة والنهب وتمارس كل أنواع الموبقات.

(2) عبد القادر محمد سيلا، المسلمون في السنغال ص 66.

(3) انظر، الخليل النحوي ـ بلاد شنقيط صفحات 304 ـ 305 ـ 307.

لويس) فأرسلوا قواتهم للتدخل ضد الحركة لصالح الأمراء المخلوعين. واستمروا في تدخلهم حتى تمكنوا من دحر الثورة بصفة نهائية عام 1677.

وبعد فشل الثورة هاجرت الكثير من أسر زعماء المسلمين من المناطق الساحلية المتاخمة للنهر إلى المناطق الداخلية فراراً بدينها.

واتجهت على وجه الخصوص إلى أقاليم (بوندو) و(فوتاجالو) وكان الإمام ناصر الدين في حياته يرفض التعامل مع الفرنسيين بصفتهم محتلين يستعملون القوة ضد المسلمين ويسعون لاسترقاقهم وهذا ما كان يرفضه[1].

وبالجملة فإن جميع التحولات التي حدثت في السنغال خلال القرن الثامن عشر مثل ثورة الشيخ بال والإمام «عبد القادر كان» وقيام دولة الأئمة. كل هذه التحولات الدينية والسياسية هي أثر من آثار حركة ناصر الدين وامتداد مباشر لها في مظهرها وأهدافها الاقتصادية بالإضافة إلى ذلك أن زعيمي الثورة الشيخ سليمان بال والإمام عبد القادر تخرجا في مدرسة (بير) (PIRE) وكوكي (KOKI) في ملكة كاجور وهما مدرستان ترتبطان بعلاقات أخوية موسعة مع الزوايا العربية الدينية في موريتانيا[2].

وفي منتصف القرن السابع عشر الميلادي تضاءل سفر الطلاب سكان وادي السنغال إلى شنقيط بسبب أوضاع متصلة بالظروف الملابسة لحركة الرق في العالم، ولذا نرى عالماً جليلاً متبحراً سبق أن درس العلوم العربية والشرعية في شنقيط، نراه يهجر مسقط رأسه في الضفة اليمنى لنهر السنغال إلى العمق في السهل السنغالي (PIRE) واستقر فيه بعد أن احتضنه أحد السلاطين المحليين

---

(1) la Senegambie Xve siecle au XvX siecle - Boubacar barry. P - 95 - 88.
وعلى سبيل المثال بدلت ثورة ملك (جولوف) برجل صالح يدعى (سرنك) في العام 1673 ـ حرب شربه ـ ص 115.

(2) انظر، Boubacar Barry المرجع السابق ـ ص 154 ـ 155 ـ والخليل النحوي المرجع السابق ـ ص 310 ـ 311.

فواصل رسالة مدرسته التي تحولت بعد فترة إلى أهم مركز إسلامي في الطرف الغربي للقارة الإفريقية.

ففي وادي السنغال حيث مشهد مدرسته الأولى تتبع الطلاب آثار هذا العالم فهاجروا إلى (Pire) زرافات ووحدانا. وما كادوا يعودون إلى وطنهم وهم حملة مشاعل نور العلم والهداية ـ حتى اتفقوا على تغيير الحكم الفلاني إلى نظام إسلامي، وصادف انتصار ثورة الأئمة وفاة زعيمها المرموق الشيخ سليمان بال، وخلفه في زعامة الحكم الإمام عبد القادر كانْ الذي اختير لاستقامته وورعه، فكان بذلك أول إمام مختار بعد قيام الدولة[1] وعرفت حركته بحركة الإمامية؛ لأن الذي كان يولى الحكم يطلق عليه لفظ (الإمام) وكانت السنة 1769 وقد وضعوا شروطاً لتولي الإمام الحكم، منها:

* أن يكون عالماً وحافظاً للقرآن.
* أن يكون متواضعاً.
* أن يكون قادراً على قيادة الجيوش ضد الأعداء.
* أن يكون من الأسرة الدينية المعروفة بالمحافظة على آداب الدين[2].

وقد سهرت الدولة الجديدة على أمن الشعب، حتى لوحظت حركات هجرة مهمة من الأقاليم المجاورة للاستقرار داخل حدود الدولة لتوفر الأمن فيها، كما منعت الحكومة الجديدة تجارة الرقيق وضغطت ضغطاً شديداً على أولئك الأوروبيين الذين كانوا يحاولون ارتياد نهر السنغال باسم التجارة، ودعم الإمام عبد القادر حركة الثقافة الإسلامية في فوتا على أوسع نطاق، واعتمد اعتماداً كبيراً على العلماء، وأمر ببناء المساجد في كل الجهات واغتنم الإمام نقطة الضعف التي كان المستعمرون الفرنسيون يعانونها من جراء غيابهم عن الساحة

---

(1) انظر Boubacar Barry Ibld p 159 المرجع السابق 156.

(2) انظر أبو بكر خالد ـ رسالة الإسلام ودورها في الثقافة الإفريقية، ص 180.

لفترة غير وجيزة أزيحوا فيها من قبل الإنجليز عن مواقعهم في (سان لويس) ولما عادوا إلى المنطقة كانوا في موقف ضعف فأملى عليهم شروطه عام 1785 إفرنجي ومن ضمنها: دفع ضريبة سنوية قيمتها 900 جنيه استرليني إلى جانب مبلغ آخر غير محدود مقابل كل باخرة تمر متجهة لأعلى النهر(1).

ومضت الدولة الإمامية تحقق للمسلمين الإنجازات تلو الإنجازات وتصون كرامتهم حتى سنة 1898 إفرنجي حيث خسر الإمام آخر معاركه في أرض كاجور.

وكانت الحركة الإسلامية على وشك إنجاز أهدافها لولا أن عاجلها الاستعمار الصليبي الغربي، وفوّت على الإسلام فرصة ذهبية للانتشار الكلي في غربي إفريقيا(2).

وفي العام 1898 ولد «الحاج عمر طال» الذي سيكون له دور كبير في إحياء الإسلام ونشر تعاليمه في منطقة غرب إفريقيا بصفة عامة وفي منطقة نهر السنغال بصفة خاصة، ويعتبر أبوه «سعيد» من زعماء حركة الأئمة الإصلاحية في (فوتا تورو). ولد في بلدة «هلوار» على الضفة اليسرى لنهر السنغال في أيام حكم النظام الإمامي، وتربى في حجر أبيه وحفظ القرآن مبكراً، ودفعه طموحه العلمي إلى التغرب عن الوطن لطلب العلم فاتجه إلى الشرق الإسلامي وانتسب إلى الأزهر سنة 1233هـ في عهد الشيخ محمد العدوي، وبعد تخرجه مضى إلى الحجاز واتصل بالشيخ الجليل محمد الفالي أحد أقطاب الطريقة التيجانية وتعلم منه، ثم أخذ منه الورد التيجاني، وعند عودته إلى الوطن عرج على نيجيريا الشمالية ضيفاً على الأمير «محمد بللو» بن عثمان دان فوديو أمير سكتو ومكث عنده سنوات يخدم في جيشه وتصاهر مع الأسرة المالكة.

---

(1) انظر، Boubacar Barry p 159.

(2) عبد القادر سيلا ـ المرجع السابق ص 75.

ولما غادر سكتو إلى وطنه كان يفكر في تحقيق عدة أهداف يمكن إيجازها في الآتي:

* العمل على نشر الإسلام في المناطق غير الإسلامية وتصحيح ما انحرف من عقيدة المسلمين، وتطهيرها من الشوائب والممارسات الغريبة.

* إبعاد خطر النصارى المستعمرين من غرب إفريقيا.

* نشر الطريقة التيجانية في كل بقعة دانت له بالطاعة.

وكان يعتقد أنه لا بد أن تكون هناك قوة مادية رادعة ومنظمة تقوم بمهمة حماية المكتسبات الإسلامية ورعاية شؤون المسلمين وسعى دوماً إلى تحقيق ذلك[1].

ولقد نجح عمر طال إلى حد بعيد في تحقيق خططه، وذلك باعتماده على خبرته الواسعة التي اكتسبها خلال رحلته الشرقية حيث استطاع أن يجمع في فترة وجيزة تحت راية الإسلام رقعة واسعة من منطقة ما حول نهر السنغال، كما تمكن من التأثير على القاعدة الشعبية في (فوتا) وانصاعت وراءه أعداد كثيرة من الشعب والعلماء على وجه الخصوص باسم الجهاد ضد الوثنية والاستعمار. فقاد بهم جيشاً إلى (فوتا جالون) ثم إلى ضفاف نهر النيجر واستولى على أراض شاسعة وبنى إثر ذلك إمبراطوريته العظيمة لكنه كسابقيه توفي في طور بناء دولته في إحدى معاركه في مدينة (حمد الله) داخل مالي الحالية، فورثه ابنه أحمد شيخو في حكم تلك الإمبراطورية العظيمة المترامية الأطراف، واصطدم هو نفسه في صراع مرير مع البعثات العسكرية الفرنسية واستطاع سد الطريق أمامهم 33 سنة ثم تمكن المستعمرون بعدها من التغلب عليه. هذا وقد تزامن أحمد شيخو مع المرابط محمد الأمين درامي الذي ولد 1840 في قرية (Gundiuru) التي تعد من مراكز الدراسات الإسلامية وكان والده من المرابطين الذين يقومون بالوعظ والإرشاد،

(1) أبو بكر خالد ـ المرجع السابق ـ ص 198 ـ وعبد القادر سيلا ص 79.

وتلقى الأمين مبادئ الدين الإسلامي على أيدي والده في بعض المراكز في سنغامبيا وخصوصاً في (فوتاتورو) وعاد من رحلته الشرقية عام 1880 وادعى البعض أنه زار مصر والقسطنطينية أثناء عودته إلى بلاده، وكان جهاده يسير على نفس هدى الحركات التي قادها زعماء مسلمون في السودان الغربي، ولما عاد إلى البلاد وجد الاستعمار قابعاً في المنطقة يحاول مد نفوذه إلى جميع الأرجاء ويسعى إلى إخضاع المسلمين لحكمه فساءه ذلك، فأعلن الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي ودام عدة سنين لقن المستعمرين خلالها دروساً. وكاد أن ينجح في بناء عاصمته في «باكل» إلا أن الاستعمار لم يمهله فطارده داخل البلاد لفترة طويلة حتى تمكنت عناصر عميلة من القضاء عليه بعد أن أدى الواجب وحمل الأمانة(1).

وبذلك استقرت الأوضاع للاستعمار الفرنسي، وتمكن من إخماد الروح العسكرية ضد فرنسا التي رسمت سياسة على أساس التفاهم مع زعماء الطرق الصوفية الذين لهم دور ريادي في تقدم الإسلام نحو الجنوب.

الطرق الصوفية ودورها في نشر الإسلام

إنه من الصعب جداً التحدث عن حركات الإسلام في المنطقة ومقاومتها للتوسع الأوروبي وحركات التبشير دون التعرض للطرق الصوفية التي كان لها الفضل الأكبر في نشر الإسلام بين الوثنيين والدفاع عنه أمام التيار الأوروبي الجارف خصوصاً في القرن التاسع عشر. فانتشار الإسلام في المنطقة إنما يرجع في الشطر الأكبر منه إلى رجال الطرق الصوفية، خصوصاً رجال الطريقة القادرية والتيجانية والمريدية، وهي تشترك معاً في سمات عديدة أهمها التمسك الشديد بالدين الإسلامي، الدين الإسلامي الذي من خلاله استطاعوا تقوية روابط الأخوة التي سدت بدورها الفراغ الاجتماعي الذي كان سائداً. وعلى أية حال فإن

(1) انظر عبد الله عبد الرازق إبراهيم ـ المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا، سلسلة عالم المعرفة رقم 139 ـ الكويت 1989 ص 120.

الصوفية في القارة الإفريقية ـ وبصرف النظر عن الآراء التي نادت بها أو الأفكار التي حاولت نشرها أو الأوراد التي أرادت تلقينها إلى أتباعها ومريديها ـ قد لعبت دوراً كبيراً في نشر الدين الإسلامي، ومقاومة الاستعمار الصليبي[1].

وبعد هذه المقدمة السريعة انتقل إلى أهم الطرق الصوفية في المنطقة لذكر شيء عن الأدوار التي قام بها رجالها وسأركز على الطريقتين التيجانية والمريدية.

وقد سبق أن ذكرت أن الشيخ عمر طال هو الذي أخذ في رحلته الحجازية الورد التيجاني من الشيخ محمد الفالي. كما أخذ التيجانية من سيد مولود فال الشنقيطي وكان من ضمن أهدافه قبل بناء إمبراطوريته نشرها في كل الأراضي التي ستدين له بالطاعة وقد وفق أيما توفيق، ومن بعده ظهرت أقطاب أدت دوراً مكملاً في نشر التعاليم التيجانية منها:

الحاج مالك سِه[2]

ولد في غايه (Gaya) وهي قرية تقع على بعد عدة كيلومترات من دغانا (Dagana) وهي تابعة لإقليم ديمار (Dimar) الذي كان جزءاً من دولة الأئمة الإسلامية في فوتا تورو، حفظ القرآن مبكراً ودرس العلوم الشرعية واللغوية، درس في محاضر العلويين في بلاد شنقيط، وسافر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج في العام 1889 ـ 1890، وسلك طريق البحر على متن باخرة فرنسية توجهت به إلى مرسيليا في فرنسا ثم إلى الإسكندرية ومنها اجتاز البحر الأحمر عبر قناة السويس إلى جدة، وبعد عودته إلى أرض الوطن أقام في (سان لويس) عاصمة الإدارة الاستعمارية لمدة خمس سنوات انتقل على أثرها إلى داخل البلاد، وعلى وجه التحديد إلى انجارديه (N'Diarnde) حيث تقول الروايات إن الفترة التي

---

(1) انظر عبد الله عبد الرازق إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ص 26 ـ 29.

(2) انظر Darid Robinson - Malick sy un intellectuel l'ordre colanial au senegal p 183 - 192.

أمضاها في هذه البلدة كانت مخصصة للتدريس والتعبد وهي التي ألَّف فيها جل مؤلفاته بما فيها قصيدته الطويلة في مدح الرسول ﷺ المسماة (خلاص الذهب).

وبعد زيارته التي قام بها لمدينة (سان لويس) و(لوجا) في 1902 قرر الإقامة بصفة دائمة في (تيوان) التي أصبحت فيما بعد عاصمة التيجانية المالكية في السنغال. لم يعلن الحاج مالك أي عداء أو حرب ضد الاستعمار، وإنما بقي مهتماً بنشاطاته الدينية والدنيوية وذلك هو الذي جنبه الملاحقات المتمثلة في النفي والحبس وغيرهما من أنواع المضايقات التي عرفها الكثير من شيوخ البلاد مثل الشيخ أحمد بمبا شيخ الطريقة المريدية، وتوفي الحاج مالك سنة 1922.

الشيخ إبراهيم انياس

وهو عضو مؤسس لرابطة العالم الإسلامي، لعب الدور الأكبر في مواجهة حركة التنصير ونشر الإسلام على مرأى ومسمع من أعدائه، فقد دخل ملايين الأفارقة الإسلام بجهوده، وجهود أتباعه، وامتد نشاطه الديني والعلمي من نيجيريا إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يرعى سبطه عشرات الزوايا للمسلمين. وقد خاض الشيخ إبراهيم انياس إلى جانب ذلك نضالاً نقابياً فنظم نقابات المزارعين في (سين سالم) بالسنغال للضغط على السلطات الفرنسية ورفض التعامل مع رجال فرنسا والاستفادة من خدماتهم الخاصة فسحبوا جوازه ومنعوه من السفر فترة من الزمن، وكانت أجهزتهم تراقبه وأتباعه في بلاد شنقيط ضمن نظام مراقبة موسعة شملت جميع الشيوخ والعلماء[1]. ويقول د. شاشي «هناك تيارات دينية أثارت قلق السلطات الاستعمارية وأفلتت من سيطرتها منها على سبيبل المثال الجماعة الشنقيطية في أدرار «وتكانت» واتباع الشيخ إبراهيم انياس في موريتانيا وأتباع الشيخ حماه الله» وللشيخ إبراهيم انياس إجازات تلقاها من علماء شناقطة.

(1) انظر، عبد الرزاق إبراهيم ـ المرجع السابق ص 111 ـ 113.

وللطائفة التيجانية رجال آخرون أسهموا في نشر الإسلام والدفاع عنه، لكن هذه العجالة لا تسمح بذكرهم تفصيلاً.

الطريقة المريدية

وهي من الطرق الصوفية التي انتشرت في غرب إفريقيا وبشكل خاص في منطقة السنغال، وبدأت كطريقة فرعية من الطريقة القادرية لكنها انشقت عنها، وكونت طريقة مستقلة تضارع التيجانية ويرجع تاريخ تأسيس المريدية إلى عام 1886. لكنها أصبحت اليوم أحد أهم طريقتين صوفيتين في السنغال، ومسجدها في (طوبى) هو أكبر مسجد في منطقة غرب إفريقيا.

وقد ولد الشيخ أحمد بمبا مؤسس الطائفة المريدية 1851 وتربى تربية دينية، وحفظ القرآن ودرس العلوم الشرعية ولما توفي والده عُرض عليه منصبه كقاض وإمام ورفض ذلك بحجة أنه يرغب في مواصلة دراسته، ثم سافر إلى (سان لويس) حيث انضم إلى الطريقة القادرية عن طريق الحاج موسى كمر شيخ الطريقة القادرية في المنطقة، لكنه لم يجد فيها إشباعاً لرغباته الدينية فسافر إلى موريتانيا حيث انضم إلى شيخ القادرية هناك ويدعى الشيخ سيديا الذي توطدت علاقاته مع الشيخ أحمد بمبا، وبقي عنده فترة تلقى منه العلم، وأخذ الورد القادري قبل أن ينتقل منها وكانت الطريقة المريدية إحدى الطرق الصوفية التي انضم[1] إليها الناس لأنها تجسد مقاومة المستعمر.

وفي «15» سبتمبر 1895 تقرر نفي الشيخ أحمد بمبا ـ بعد توجيه عدة اتهامات إليه ـ إلى الغابون، وبقي هناك لمدة سبع سنوات عانى فيها أقسى أنواع التعذيب المادي والمعنوي، ولم تسمح له السلطات الاستعمارية بالعودة إلى بلاده إلا في عام 1902.

وما إن وطأت قدماه أرض الوطن حتى تزاحم عليه الناس، وتزايد عدد

---

(1) انظر، الخليل النحوي ـ المرجع السابق ص 340.

أتباعه ومن ثم انزعجت السلطات الفرنسية من جديد واتهمته بالتخطيط للقيام بثورة ضد الوجود الفرنسي، وقبض عليه مرة ثانية نفي على أثرها إلى موريتانيا، أرض أحبائه وشيخه «سيديا» في العام 1903. فظل بها حتى عام 1907 ولما أعادوه إلى السنغال خرجت جموع الناس لاستقبال شيخها فتحيرت السلطات الاستعمارية وفرضت عليه الإقامة الجبرية التي بقي تحتها حتى وفاته عام 1927 إفرنجي.

والمريدية اليوم تسهم بشكل فعَّال وملحوظ في تربية الناشئة وفي إنعاش الاقتصاد الوطني لأن الكد في العمل يعتبر أحد الأسس التي ترتكز عليها الطريقة المريدية.

وواجه الوجود الإسلامي الصامد السياسة المعادية ذات الخطين:

الأول: في مناطق إسلامية قديمة، تحاول إقلاعهم عن الإسلام بعدة وسائل مادية كانت أو وثنية.

الثاني: في مناطق وثنية محاصرة تحاول تثقيفهم وتنصيرهم مع تصعيد أسلوب الاستعداء ضد الإسلام والمسلمين.

وقد بذل المستعمرون قدر طاقتهم للتحكم في الطرق الصوفية وتوجيهها في أماكن تواجدها، ومحاصرتها لمنعها من الانتشار في الأماكن التي لم تصلها، أو وصلتها سطحية ومشوبة غير نقية[1] وهذا هو الذي سيقودنا إلى التحدث عن السياسة الاستعمارية الثقافية في منطقة نهر السنغال، فلقد قيل **إن الجانب الثقافي هو الذي يبقى عندما ينمحي كل شيء**[2].

والثقافة الإسلامية المتمكنة في نفوس مسلمي المنطقة رسختها تربية إسلامية أدت إلى إعداد المقاتلين الذين وقفوا في وجه الاستعمار، **وليس هناك شهيد من**

---

(1) الخليل النحوي ـ المرجع السابق ـ ص 340.

(2) أبو بكر خالد باه ـ المرجع السابق ص 181.

شهداء الإسلام في التاريخ الحديث إلا وللتربية الإسلامية النصيب الأوفر في تكوين شخصيته ودفعه للشهادة، وقد كان للتربية الأسرية والمساجد والكتاتيب والمحاضر والمؤسسات العلمية في القاهرة والقيروان وتمبكتو وكانو وطرابلس وفاس وشنقيط وغيرها من مراكز الثقافة الإسلامية في القارة الإفريقية الأثر الأكبر في ذلك. ولقد أدرك المستعمرون دور التربية الإسلامية ومؤسساتها في مواجهة مخططاتهم وتعطيل مصالحهم فعملوا جاهدين على محاربتها والقضاء عليها بكل الوسائل وشتى الطرق[1].

وكانت الإدارة الفرنسية الاستعمارية قد قسمت الطائفة الإسلامية في منطقة نهر السنغال إلى فئات:

1 ـ فئة لا ترى مناصاً من الدخول في عراك معها لتحطيمها وإبعاد شرها.

2 ـ وأخرى لا تثق بها لكنها لا تمثل خطورة كبيرة ولكن يجب أن تظل مراقبة.

3 ـ فئة ثالثة لا خوف منها، ولا تتوقع منها شراً.

4 ـ فئة رابعة تعتمد عليها فتستغلها لأغراض إدارية وسياسية.

5 ـ فئة خامسة تعتبرها خطرة جداً يتحتم إبعادها عن البلاد.

6 ـ فئة صالحة ـ في نظرها ـ تستحق التشجيع لقبولها التعاون معها فكافأتها بالأوسمة والألقاب[2].

وبموجب هذه السياسة القذرة فرضت السلطات الاستعمارية الفرنسية رقابة مشددة على العلماء والمشايخ، وفتحت لكل منهم ملف استخبارات، وأخضعت

---

(1) أحمد بن عثمان التويجري ـ التربية الإسلامية وأثرها في مواجهة الغزو الفكري في القارة الإفريقية ص 128 ـ 232.

(2) عبد القادر سيلا ـ المرجع السابق ص 198 ـ 199.

جميع تحركاتهم لتصريحات خاصة محدودة الأمد، لا تسلم إليهم إلا بعد التحري والتدقيق وكانت الملفات الخاصة تتضمن بيانات خاصة مفصلة عن الشخصية، عدد طلبته، ومريديه، وعلاقاته الخارجية وصلته بالشيوخ الآخرين، وممتلكاته، وأسفاره، والكتب التي بحوزته، وما إذا كان قد حج في السابق أم لا ، بالإضافة إلى ما يصل من تقارير ومعلومات حول المعنى من أجهزة الإدارة والاستخبارات(1) كما فرضوا قيوداً مشددة على أداء فريضة الحج باعتباره موسماً دينياً ثقافياً جامعاً للمسلمين. فكان على الراغب في أداء الفريضة أن يتقدم بطلب خطي إلى السلطات الفرنسية التي تدرس الطلب بدقة وترد عليه بعد مراجعة ملف المعني واستقصاء المعلومات عنه من مظانها لترى ما إذا كان يمكن السماح له بحضور هذا الملتقى الإسلامي أم لا؟ ولم ينج من هذه الإجراءات أي حاج حتى أولئك الذين لم يرفعوا عقيرتهم ضد الاستعمار سواء في بلاد شنقيط أو في غيرها من بلاد منطقة النهر، ففي السنغال مثلاً نلاحظ أن عدد الحجاج في خمس سنوات من أوائل القرن لم يتجاوز أحد عشر فرداً (معدل حاجين للسنة)، وقد قصد المستعمر إيقاف المد الإسلامي المتنامي بكل السبل(2).

ومما يؤكد هذا الموقف قول «فيليب فونداس» في كتابه (الاستعمار الفرنسي في إفريقيا السوداء) نقله عنه أبو بكر خالد باه «إنه من الضروري لفرنسا أن تقاوم الإسلام المسالم في ثوب التصوف وأن تنتهج سياسة عدائية تجاهه وأن تحاول حصر أنصاره مع المراقبة الدقيقة لعدم تسرب الفكر المتعصب الذي يتأجج في الشرق إلى مسلمي السودان»(3) ونفهم من الفقرة الأخيرة أن كل ما كان الاستعمار يخاف منه هو أحتكاك أبناء المنطقة بإخوانهم لأن في ذلك كسب مزيد من المعرفة.

وقد أنشأ المستعمرون جهازاً خاصاً سموه المكتب الثاني في الدائرة

(1) عبد القادر سيلا ـ المرجع السابق.
(2) عبد القادر سيلا ـ المرجع السابق.
(3) أبو بكرخالد باه ـ المرجع السابق ص 201.

السياسية بدكار. وهو قسم خاص مهمته الأولى هي المراقبة الدقيقة، وتلقي التقارير السرية عن كل شيخ كبير أو صاحب مدرسة مهمة في البلاد. وأهم التوصيات التي تلقاها المكتب عند إنشائه من المقيم الفرنسي العام هي تشديد حصار المراقبة على التعليم المحلي حتى لا تنبعث منه النزعة العدائية ضد الأوروبيين، واستهدفت بصورة خاصة الطلبة لمنعهم من الاتصال بالمشرق، وأشاع الاستعمار في الزعامات الدينية المحلية أن المشرق العربي ليس على الدين القويم بالقدر الذي هم فيه وكان القصد من كل ذلك هو عزل المسلمين في المنطقة عن البلاد العربية التي كانت تطالب باستقلالها وتدعو لخروج الاستعمار من الأراضي الإسلامية[1].

والحرب الاستعمارية الثقافية كانت شاملة، بحيث منعت الإدارة تداول الصحف العربية الصادرة في بلاد لا تخضع للرقابة الفرنسية.

ولإتمام سيطرتهم على المنطقة فرض المستعمرون لغتهم على السكان فكان «فيديرب» حاكم السنغال هو أول من وضع الركيزة الأساسية للتعليم الفرنسي في السنغال، حيث أسس سنة 1855 مدرسة الرهبان التي تختص بتعليم أبناء رؤساء القبائل المناوئين للاستعمار الفرنسي في البلاد[2].

وسياسة «فيديرب» كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى فرض التعليم الفرنسي وترقيته بين الأوساط السنغالية وذلك على حساب التعليم العربي[3]. وأصدرت الإدارة الفرنسية قراراً في شهر «يونيو» عام 1859 تحت عنوان «إصلاح التعليم في الكتاتيب القرآنية» غير أن محتوى القرار يتناقض مع عنوانه تماماً ويمكن تلخيص القرار ليتضح للناظر مدى تناقضه مع الواقع المعيش على الساحة.

(1) أبو بكر خالد باه ـ المرجع السابق ص 202.
(2) الهادي المبروك الدالي ـ الإسلام واللغة العربية في مواجهة التحديات الاستعمارية بغرب إفريقيا 1850 ـ 1914، ص 138.
(3) الهادي الدالي ـ المرجع ذاته ص 139.

* نص القرار على أنه ابتداء من تاريخ صدوره لا يستطيع أي شخص أن يباشر مهنة التعليم في الكتاتيب القرآنية في السنغال بدون ترخيص خاص يمنح له من طرف الحاكم العام للبلاد نفسه.

* لا يتحصل أي شخص مرشح للتعليم في الكتاتيب على رخصة تفوض له مباشرة عمله إلا إذا توافرت فيه شروط ثقافية ومهنية معينة، وذلك بعد أن يمتحن المرشح من قبل لجنة خاصة.

* على كل مرشح للتعليم في الكتاتيب أن يلحق طلبه بشهادة تثبت حسن سيرته وأخلاقه.

* وقد نص القرار على أن «اللجنة الثقافية ـ البداغوجية» التي تمتحن المرشحين لمهنة التعليم في الكتاتيب القرآنية هي التي تتولى مراقبة الكتاتيب في السنغال وتفتيشها من حين لآخر.

* وبموجب ذلك القرار أصبح لزاماً على معلمي الكتاتيب القرآنية أن يبعثوا شهرياً بقائمة تلاميذهم إلى الإدارة الفرنسية المعنية بالأمر.

* أما المادة الخامسة من نفس القرار فقد نصت على أنه يجب على كل معلمي الكتاتيب القرآنية أن يرسلوا تلاميذهم الذين بلغوا سن الثانية عشرة أو أكثر إلى الدروس الفرنسية المسائية التي تقدمها مدارس الرهبان البيض أو المدارس العلمانية.

* وأخيراً يشير القرار إلى أن مهنة التعليم في الكتاتيب القرآنية يستطيع الرجل، كما تستطيع المرأة، ممارستها، شريطة أن تتوافر في هذه الأخيرة الشروط المطلوبة، وأن تمتثل لبنود القرار المذكور[1].

وبموجب هذه القرارات رسمت الإدارة الاستعمارية سياسة خطيرة تؤدي إلى طرد جميع الشيوخ والمعلمين الغرباء من السنغال ويقصد منهم المعلمون الذين

---

(1) الهادي المبروك الدالي ـ المرجع السابق ص 139 ـ 140.

قدموا من الشمال الإفريقي بصفة عامة ومن بلاد شنقيط على وجه الخصوص، اعتقاداً منهم بأن هؤلاء[1] يشكلون خطورة على مستقبل التواجد الاستعماري في السنغال وعندما ظهرت المدارس الحرة في المرحلة الأخيرة أولت الإدارة الفرنسية الاهتمام للمؤسسات التعليمية النصرانية وكانت تمدها بكل ما تحتاج إليها في حين كانت تحرم مدارس المسلمين من كل معونة[2].

إن شعوب منطقة نهر السنغال اكتوت بنيران القوات الاستعمارية، جزاء مواقفها الدينية الوحدوية وعملها المشترك الدؤوب من أجل طرد الغرباء، وصنع مستقبل أفضل لشعوب المنطقة.

والاستعمار لم يبق لحظة ـ منذ وطأت قدمه أرض المنطقة في القرون الوسطى ـ إلا وهو يخطط من أجل التفريق بين الأمة الواحدة التي تعاشرت سلمياً، وبنت علاقاتها على أساس التعاملات التجارية ورعي الانتجاع والزراعة على الضفتين، الأمر الذي يفسر التزاوجات والتخالطات غير القليلة على مستوى الأفراد العاديين وعلى مستوى علية القوم كزواج أمير الترارزة (علي شندورة) من أخت أمير (والو) (يريم) امبانيك في العام 1722 وزواج أمير ترارزي آخر وهو (محمد الحبيب) من أميرة (والو) فحلت الدبلوماسية محل العنف في العلاقة بين الجانبين وكانت حركة الاتصال جيئة وذهاباً نشطة عبر النهر، وربما أفضت إلى الاستيطان. فقد هاجرت مجموعات شنقيطية فعبرت واستوطنت السنغال وقد تربى علماء ومجاهدون وأعيان سنغاليون كثر في المنطقة الشنقيطية. وما يعرف بثورة المشايخ 1670 ـ 1677 بقيادة الشيخ ناصر الدين، ضمت المشايخ المسلمين السنغاليين من توكولور وولوف ضد معسكر ضم في صفوفه القبائل المحاربة الحسنية ذات الأصل العربي والأرستقراطيات الزنجية الحاكمة (للولوف) والفوتاتورو. وكان للتدخل الفرنسي أثره الحاسم في هزيمة الحركة، كما تضمنت

---

(1) الهادي المبروك الدالي ـ المرجع السابق ص 143.

(2) عبد القادر سيلا ـ المرجع السابق ص 91.

ثورة (التورودو)[1] التي اندلعت في (الفوتاتورو) فصولاً من التعاون بينها وبين الشناقطة كما حدث بين الإمام (عبد القادر كان) وأمير (البراكنة) (أحمد المختار) ضد الترارزة الذي تحالف أميرهم (علي الكوري) مع العاهلين الولوفيين (للوالو) و(الكاديور)[2] 1722 ـ 1886 وهذه كلها نماذج في الوحدة والتعاون المثمر بين أبناء منطقة نهر السنغال، لكن المستعمر بدسائسه استطاع أن يرمي بورقته الأخيرة (ربما) لمحاولة الوقيعة بين السنغال وموريتانيا في العام 1989، وكادت المخططات الاستعمارية أن تنجح لتفشل الأخوة في حل ما حاكته أيد خفية في الظلام، لكن العقلاء من أبناء البلدين وأشقاءهم في الوطن الإسلامي سارعوا إلى تنبيه الغافلين بضرورة مراجعة التاريخ المشترك الحافل بالتعاون ليتسنى لهم معرفة أن الاستعمار أمضى قروناً عديدة يبحث عن باب يدخل منه ويتحين الفرص السانحة لتفريق أبناء الأمة الإسلامية العظيمة وللنيل من كرامتها.

وفي الختام أتوجه بالشكر العميق للمسؤولين بجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بالجماهيرية العظمى ومركز البحوث والدراسات الإفريقية التابع لجامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية على إتاحتهم لي فرصة المشاركة في هذه الندوة المهمة حول (الإسلام في إفريقيا).

هذا ولا يفوتني أن أعبر عن سعادتي البالغة نحو المجهودات التي تبذلها هاتان المؤسستان الكبيرتان لصالح الثقافة العربية الإسلامية في عمق القارة الإفريقية، ذلك العمق الذي ينتظر المزيد من الاهتمام والدعم لإنشاء المشاريع التعليمية والثقافية لتمكين العاملين في نشر الثقافة العربية الإسلامية في إفريقيا من تفويت فرصة نجاح المخططات التنصيرية الاستعمارية.

أحييكم وأشكركم على حسن المتابعة.

---

(1) مملكتان صغيرتان في الشمال والوسط من دولة السنغال الحالية قد ضمهما الاستعمار الفرنسي إلى ممالكه الاستعمارية في منتصف القرن الماضي.

(2) انظر: د. صالح بكتاش ـ النزاع السنغالي الموريتاني ص 300 ـ 301 والخليل النحوي ـ بلاد شنقيط ص 264.

المصادر والمراجع

1 ـ أبو عبيد البكري: كتاب المسالك والممالك ـ تحقيق أدريان ـ فان ليوفن ـ الجزء الثاني، الدار العربية للكتاب 1922.

2 ـ أبو بكر خالد باه ـ رسالة الإسلام ودورها في الثقافة الإفريقية وندوة إفريقيا والثقافة العربية الإسلامية، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الرباط 1984.

3 ـ أحمد بن عثمان التويجري ـ التربية الإسلامية وأثرها في مواجهة الغزو الفكري في القارة الإفريقية ـ ندوة إفريقيا والثقافة العربية الإسلامية ـ المنظمة الإسلامية والثقافية والعلوم، الرباط ـ 1987.

4 ـ إلهام محمد ذهني: جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا 1850 ـ 1914 دار المريخ ـ النشر الرياض 1988.

5 ـ الخليل النحوي: بلاد شنقيط. المنار والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987.

6 ـ صالح بكتاش: النزاع السنغالي الموريتاني بين المأزق العرقي والمخرج الوطني الشعبي: دار المستقبل العربي، القاهرة ج. م. ع 1992.

7 ـ عبد الله عبد الرزاق إبراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا، سلسلة عالم المعرفة رقم 139 ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1989.

8 ـ عبد القادر سيلا: المسلمون في السنغال معالم الحاضر وأفاق المستقبل ـ سلسلة كتاب الأمة مطابع الدوحة الحديثة قطر ـ الطبعة الأولى 1986.

9 ـ عبد الله عبد الرازق إبراهيم: أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، مكتبة مدبولي، القاهرة 1990.

10 ـ محمد السيد غلاب: الغرب والإسلام في إفريقيا ـ ندوة إفريقيا والثقافة العربية الإسلامية، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الرباط 1987.

11 ـ محمد المبروك يونس: تاريخ التطور السياسي للعلاقات العربية الإفريقية 1952 ـ 1977 مطابع الوحدة العربية الزاوية، الجماهيرية الليبية ـ الطبعة الأولى 1988.

12 ـ محمد المختار ولد السعد، حرب شربية أو أزمة القرن 17 في الجنوب الغربي الموريتاني ـ المعهد الموريتاني للبحث العلمي ـ د. ت. ط.

13 ـ الهادي المبروك الدالي ـ الإسلام واللغة العربية في مواجهة التحديات الاستعمارية بغرب إفريقية ـ 1850 ـ 1914 ـ دار حنين للطباعة والنشر، بيروت لبنان الطبعة الأولى 1996.

14 ـ Boubacar Barry - la senegambie xve xix Siecle traite negriere - Islam conquete colariale l'harmattan Paris - 1988.

15 ـ Boubacar Barry le roy aume du walo - le senegal avant la conquete carthala paris 1985.

16 ـ Cheikh Tidiane Sy la Coufrerie Senegalaise des Mourides, Presence Africaine Paris 1969.

17 ـ David Ro Binson - Malick sy un intellectuel dans l'ordre colanial au senuegal Islam et societe africaine au sud du sahara edition de la maison des cience Paris france.

18 ـ Joseph cuoq Histoire de l'islamisation de l'ouest des l'afrique de origines a la fin du Xvie Siecle, Lileraire Oriental paul Geuthner Paris 1984.

الإسلام في رواندا

للباحث/ بيزور عمر خلفان (رواندا)

رواندا دولة صغيرة المساحة حيث تبلغ مساحتها 26,338 كم مربع وعدد سكانها حوالي 8,1 مليون نسمة ويبلغ عدد المسلمين فيها 800,000 نسمة تقريباً أي بنسبة 9%، ونسبة المسيحيين 74% منهم 65% كاثوليك و9% بروتستانت، والديانات الأخرى 17%.

وقبل أن نتناول موضوع الإسلام في رواندا دعنا نتحدث عن كيفية تعبد الروانديين القدماء بإيجاز شديد.

كان (ريا نجو مبي) الإله المقبول عند الروانديين القدماء وقبل كل شيء لم يكن الشعب الرواندي يجهل وجود قوة أعظم غير قوة الإنسان في العالم، لكن طقوس عبادة هذه القوة المختفية كانت تختلف تماماً عن تلك التي تمارس مثلاً في الدول المجاورة لرواندا.

ومعروف أن الشعب الرواندي كان يقوم أساساً بتقديس أرواح الأموات وذلك حسب الأسرة أو العشيرة، وعلى سبيل المثال إذا مات الجد الكبير في الأسرة كانت الأسرة تقوم بإحيائه مع القيام بتقاليد مطلوبة في تلك الطقوس. وهذه الأسرة أو العشيرة كانت تخاف من هذا الجد الكبير؛ لأنها كانت تعتقد في نفسها أنه يستطيع القيام بضرها إذا شاء، وخاصة إذا غضب من الأسرة وهذه الطقوس تسمى لدى الروانديين جوتيريكيرا GUTEREKERA.

وبعبارة أخرى كل أسرة أو عشيرة كانت تقوم بإحياء أمواتها وخاصة الذين ماتوا وهم كبار في السن.

ويأتي كل الشعب الرواندي يتقابل حول إيمانا ريا نجومبى RYANGOMBE IMANA الإله المعبود لدى الروانديين القدماء. . وكان ذلك قبل وصول الأوروبيين والعرب إلى رواندا، والتأخر لم يكن في رغبة الأوروبيين والعرب بل كانت الحروب في منطقة البحيرات العظمى والتقاليد الرواندية تسد الطريق أمامهم خاصة العرب الذين كانوا يقومون بالتجارة، ورغم وصول العرب إلى هذه المنطقة قبل الأوروبيين وخاصة في زنجبار وتنجانيقا وسواحل مومباسا وكل هذه الدول قريبة من رواندا ووصولهم كان قرابة القرن الثامن عشر أو قبله لم يؤثر على سكان رواندا لأن دخولهم أي العرب والأوروبيين ظهر تأثيره في آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حيث كانت الحدود الرواندية التنجانيقية ـ أي في شرق رواندا ـ مغلقة وانفتحت مع وصول الاستعمار ولم يكن الوصول سهلاً بالنسبة لهم لأنه كانت هناك مقاومة رواندية شديدة ضد القوات الأجنبية وخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عهد الموامي روابوجيري Le voi Rwabugiri وفي شمال رواندا في بوغندا (أوغندا الحالية) كان وصول أول عربي وهو أحمد بن إبراهيم على الأراضي الأوغندية في عام 1844 إفرنجي. والملك موتيسا «1856 ـ 1884 إفرنجي» الذي اعتنق الإسلام سهل كثيراً وساعد على عملية انتشار الإسلام في أوغندا مما كان له الأثر على جارتها «رواندا» لأن بعض الروانديين كانوا يذهبون إلى أوغندا ويرجعون وهم مسلمون، وبعبارة أخرى في تنجانيقا وزنجبار وأوغندا كان الإسلام قد امتدت جذوره في هذه الدول في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد عامل العرب الأفارقة السود معاملة الرقيق، وكانت تجارة الرقيق منذ القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر كما أشار إلى ذلك الكاتب برنارد لوجان Bernard Lugan[1] في كتابه «تاريخ رواندا» ما قبل التاريخ حتى يومنا هذا عام 1977 ص 244 وبمعنى آخر انتشر الإسلام في بعض الدول الإفريقية عن طريق التجارة.

(1) برنارد لوجان، ـ تاريخ رواندا ـ 1997 ص 226.

والعرب لم يقوموا بالدعوة بل كان اهتمامهم الحاسم محصوراً في التجارة، والمعاملة الطيبة من طرفهم تجاه الأفارقة جعلت بعض الأفارقة يعتنقون الإسلام.

أما بالنسبة لرواندا فقد دخلها الإسلام في عصر الملك كيچيري الرابع (روابوجيري) 1853 ـ 1895 ويثبت ذلك بإقامة الرجل العربي في قصر الموامي «الملك» روابوجيري ومكث فيه ثلاث سنوات، وثمة نظرية تقول إن هذا الرجل العربي تزوج من ابنة الملك.

هذا يوضح أن الإسلام سبق الدين المسيحي في رواندا، وهذا الرجل العربي لم يكن هو وحده كرجل من كبار شخصيات العرب بمعنى أنه كان هناك مرافقون له من العرب ومن الأفارقة في هذا القصر الملكي، وهم بطبيعة الحال كانوا مسلمين وهناك إعاقة تسببت في تأخر الإسلام في رواندا وغيرها من الدول الإفريقية ألا وهي أن العرب التجار لم يكن هدفهم في المقام الأول نشر الدعوة الإسلامية بل نجد **أن الأفارقة الذين كانوا يلتقون بالعرب ويجدون منهم معاملة طيبة، كانوا يتساءلون من هؤلاء الناس الذين لهم قلوب طيبة؟ ونتيجة لذلك اعتنق الأفارقة الإسلام، وهذا المثال لا يختص بدولة معينة بل يطلق على جميع الدول الإفريقية وبالوجه الخصوصي بالدول الإفريقية السوداء.**

عهد الملك روابوجيري لم يكن بعيداً عن وقت وصول الاستعمار بل الفرق بينه وبين وصول الاستعمار هو سنة واحدة بالتحديد. . ، كما عرفت رواندا نوعين من الاستعمار: النوع الأول هو الاستعمار الألماني الذي وصل إلى رواندا في عام 1896 وكان في الجيش الألماني أبناء تنجانيقا وزنجبار الدولتين اللتين اتحدتا وهما جمهورية تنزانيا المتحدة «حالياً» ورجال هذه الجيوش من أبناء تنجانيقا كانوا يتحدثون باللغة السواحيلية وأغلبيتهم من المسلمين. والاستعمار في ذلك الوقت كان يتحدث بالسواحيلية، اللغة التي تأخذ أكثر كلماتها من العربية أي أكثر من 60% كلمات عربية. وهذه اللغة كانت همزة الوصل بين السلطة الملكية والسلطة الاستعمارية، هكذا نجد أن موجة الإسلام في رواندا كانت قادمة من

تنزانيا وجاءت هذه الموجة مع الاستعمار، وهناك النمط الذي يكاد يكون واحداً بين الإسلام والمسيحية في رواندا ألا وهو وصول العرب إلى رواندا وراء الاستعمار والمسيحية من نفس الطريق المسلوك والنوع الثاني من الاستعمار في رواندا هو الاستعمار البلچيكي الذي وصل إلى رواندا في عام 1916 بعد معركة بينه وبين الجيش الألماني والتي انتهت بانتصار بلچيكا على ألمانيا، واستمرت السلطة البلچيكية على نفس النمط في تعاملها مع السلطة المحلية «الملكية» أي على نفس نمط الألمان في التعامل. إلا أن العرب ـ الذين كانوا يعملون بالتجارة ويتعاملون مع السلطتين الملكية والاستعمارية ـ لم يكونوا مهتمين ـ كما قلنا سابقاً ـ بنشر الإسلام، كالدين المسيحي الذي كانت له إدارات ومكاتب في جميع محافظات رواندا مع بداية القرن العشرين وبالتحديد في عام 1900 حيث تم بناء الكنيسة الأولى في سافي (Save) رواندا وهذه الكنيسة قامت بأعمال التبشير مما جعل أغلبية سكان رواندا من المسيحيين.

أماكن تواجد المسلمين في رواندا

* مدينة موجانداموري Mugandamure city

دعنا نتحدث عن هذا الاسم وكيف وجد: كان هناك رجل مسلم ويدعى عمرو، وكثيراً ما يدعوه الناس موجاندي عمرو نسبة إلى جنسيته الأوغندية وكان له محل للتجارة وكلما يذهب الناس ليشتروا حاجاتهم كانوا يقولون نحن نذهب إلى موجاندي عمرو، وهو من أوائل من وصل إلى هذا الحي، ونتيجة هذه التسمية أطلق على هذه المدينة اسم موجاندا موري وهي أول مدينة أسسها المسلمون في رواندا. وهناك جامع بناه رجل عربي كان يعمل بالتجارة ويصعب تحديد عام تأسيسه إلا أنه جامع قديم ومدينة موجانداموري أيضاً نجد صعوبة في تحديد عام تأسيسها، ولكن ما يعرف هو أن هذه المدينة كمدينة للمسلمين لها أكثر من سبعين سنة.

والمسلمون في رواندا يحبون أن يسكنوا جماعة أي في مدينة واحدة.

وهذه المدينة يتراوح عدد سكانها من 4000 إلى 5000 نسمة بغض النظر عن المسلمين في ضواحيها وموجاندا موري لها مدرسة إسلامية قديمة.

وموجاندا موري تقع في محافظة جيتاراما وغالباً ما يقال إن موجاندا موري كمدينة أصغر من مدينة نيانزا Nyanza؛ لأن موجاندا موري تقع بالتحديد بين محافظتي بوتاري وجيتاراما، ونيانزا في بوتاري.. وهي محافظة في جنوب البلاد.

*** مدينة رواماجانا Rwamagana**

وهي مدينة جاءها العرب من سلطنة عمان الذين وصلوا هناك مبكراً وهم تجار، وتعتبر (رواماجانا) أول مدينة في رواندا للمسلمين، وبعبارة أخرى المسلمون في (رواماجانا) هم من العرب العمانيين ومن الرونديين.. وهي تقع في محافظة كيبونجو في شرق رواندا، وفيها مدارس إسلامية.

*** مدينتا (بوجاراما) و(كاميمبي)**

وهما في محافظة كيانجوجو جنوب غربي البلاد ويعتبر الإسلام هناك قديماً بالنسبة للمحافظات الأخرى، وبوجاراما فيها المدارس الإسلامية التي تدرس القرآن الكريم وتؤهل أبناءها للمدارس الإسلامية في كيجالي العاصمة مثل مدرسة الهداية الإسلامية والتي تعلم القرآن الكريم والمواد الشرعية الإسلامية الأخرى كالفقه والتفسير القرآني والتوحيد.. وسوف نتحدث عن كيجالي كمدينة للمسلمين.

*** محافظة جيسينيي Gisenyi**

إحدى المحافظات التي يعيش فيها المسلمون في تاريخ رواندا وهنا نتحدث عن المسلمين في مدينة جيسينيي لأن فيها عدداً كبيراً من المسلمين وهم شيدوا بأنفسهم مسجداً جامعاً كبيراً على مستوى رواندا يتكون من ثلاثة طوابق إضافة إلى المدارس الإسلامية الملحقة به. تقع مدينة جيسينيي في محافظة جيسينيي شمال غرب رواندا.

*** نجوما Ngoma**

مدينة نجوما Ngoma city إحدى المدن التي تضم عدداً من المسلمين، لهم مدارس إسلامية وجامع بناه الليبيون ونجوما من محافظة بوتاري في جنوب البلاد.

*** مدينة نياميرامبو Nyamirambo city**

تقع مدينة نياميرامبو في كيجالي العاصمة وهي تضم عدداً لا بأس به من المسلمين، وبها بعض المدارس الإسلامية، منها المدارس التي تدرس علوماً دينية ودنيوية، وبعض هذه المدارس تحت إشراف الحكومة حسب البروتوكول الموقع بين الحكومة والجهات المعنية مثل المدرسة التابعة للمركز الإسلامي التي تأخذ 20% من أبناء المسيحيين و80% من أبناء المسلمين ويدخل هؤلاء الطلبة في هذه المدارس التابعة للمركز الإسلامي بعد اختبارات يتلقونها من الحكومة.

وهذا المركز بناه الليبيون بالاشتراك مع دولة الإمارات العربية المتحدة، وهو مركز كبير يتكون من جامع، ومدارس للعلوم الدنيوية ومعهد للعلوم الإسلامية.

وفي مدينة نياميرامبو مدارس أيضاً تحت إشراف جمعية مسلمي رواندا، وهي مدارس للعلوم الدينية ومدارس للعلوم الدنيوية، ونجد نياميرامبو في العاصمة «كيجالي» وعدد المسلمين فيها كبير جداً لكن كما هو معروف فإن هؤلاء المسلمين يأتون من محافظات أخرى في البلاد وبعبارة أخرى في نياميرامبو، المسلمون في ضواحي محافظة كيجالي ومن خارج كيجالي.

وفيما يتعلق بأماكن تواجد المسلمين في رواندا أحب أن أقول إنهم يحبون أن يسكنوا في المدن فالمسلمون في رواندا أغلبيتهم يعملون بالتجارة، ولكي يمارسوا مهنتهم لا بد من تواجدهم في جميع مدن البلاد.

وكلمة موجزة

في رواندا اثنتا عشرة محافظة في جميع تلك المدن التابعة لهذه المحافظات نجد فيها المسلمين وقد تحدثت عن تلك الأماكن المشهورة والقديمة وهذا لا يمنع وجود مدن جديدة في رواندا والمسلمون بدأوا يعيشون حتى في القرى الظاهرة التي كنا لا نجدها قبل الثمانينات في هذا القرن. وتلك المدن التي نجد فيها المسلمين أغلبيتها بها مدارس، وهذه المدارس تؤهل طلابها إلى مدارس كبيرة في نياميرامبو لكي يدرسوا القرآن الكريم والعلوم الدينية الأخرى على أيدي العلماء والمشايخ الذين لم ينتشروا في رواندا بالمستوى المرغوب، بل إن المشايخ الذين تخرجوا من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في المملكة السعودية، وجمعية الدعوة الإسلامية بطرابلس في ليبيا، وجامعة الأزهر بمصر عدد كبير منهم ـ للأسف ـ يفضل الإقامة في العاصمة. ومن اثنتي عشرة محافظة لا يوجد علماء ومشايخ إلا في ثلاث محافظات منها وهي كالتالي:

محافظة كيجالي العاصمة، وبها أكثر من عشرة مشايخ، ومحافظة جيتاراما وبها أكثر من 3 مشايخ ومحافظة جيسينيي هناك أكثر من 3 مشايخ، كيانجوجو أكثر من 3 مشايخ والمحافظات الأخرى بعضها لها شيخ أو شيخان وغيرها لا يوجد فيها شيخ. وكلمة شيخ في رواندا تعني من يحمل الإجازة العالية «الليسانس» أي أربعة أعوام جامعية في دراسة العلوم الدينية الإسلامية.

ومن هذه الصيغة يفهم القارئ أن باقي المحافظات ليس فيها مشايخ ولكن السؤال في ذهنهم أي القراء: من يقوم بتعليم الإسلام طالما باقي المحافظات لا يوجد فيها مشايخ؟ وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إن في باقي المحافظات معلمين وكلمة المعلم تعني في رواندا «لدى المجتمع الإسلامي» من هو يحمل شهادة ثانوية في علوم الدين أو أقل من هذه الشهادة.

إذاً هنا نجد السبب الذي يفسر وجود بعثات من عديد من الطلاب من محافظات غير العاصمة إلى نياميرامبو في كيجالي العاصمة لأخذ المعلومات

الكافية من المشايخ نظراً لنقص المعلومات لدى المعلمين، **وبالتالي نجد أن هناك منحاً دراسية من الدول العربية كمصر: الأزهر الشريف، وليبيا جمعية الدعوة الإسلامية، والسعودية الجامعة الإسلامية، لهؤلاء الطلاب ليزدادوا من تحصيل علوم الدين ويرجعوا إلى بلادهم وهم مشايخ.**

تعداد المسلمين في رواندا

لم يُعرف تعداد المسلمين في رواندا على وجه التحديد لأنه لا يوجد تعداد كامل وبالتحديد للمسلمين، وما يوجد في كتب البحوث هو من الاستفتاء وتقدر نسبة المسلمين حالياً بـ 9% من إجمالي سكان رواندا. وهذا عدد قليل جداً إذا قارنا ذلك بدولة الجوار مثل تنزانيا، فيها أكثر من 50% من المسلمين، وفي أوغندا أكثر من 40% من المسلمين.

والسبب في ذلك هو سوء السلطة الاستعمارية التي كانت تنظم الخطة ضد تقدم الإسلام وخاصة الاستعمار البلچيكي الذي كان يعرقل تقدم وتطور الإسلام والمسلمين، وخاصة كنا نجد هذه العرقلة في المدارس، فالمدارس التي كانت موجودة في عصر الاستعمار كانت المدارس الكاثوليكية نتيجة لسيطرة الكاثوليك في رواندا، إذاً الاستعمار ساعد في عرقلة تقدم المسلمين في رواندا.

والمسلم كان يجد حاجزاً أمامه في تعليم أبناء المسلمين الذين كانوا يغيرون أسماءهم إلى أسماء مسيحية حتى يستطيعوا الحصول على التعليم في المدارس الثانوية الحكومية لأن بعضهم كان يتوقف عند الدراسة الابتدائية ونتيجة تقدم المسيحية في رواندا كان بعض الآباء يخافون من إرسال أبنائهم إلى مدارس الكنيسة لأن المدارس الابتدائية جميعها كانت تحت إشراف الكنيسة، وذلك خوفاً من تحويل هؤلاء الأبناء إلى دين المسيحية وهذه الظاهرة سبب انتشار الأمية بين أبناء المسلمين.

ومقاومة الإسلام في رواندا كانت شديدة إلا أن هذه المقاومة كانت من

ناحية ضد العلمانية والثقافة الأوروبية، وليست المقاومة التي تأتي في إطار معارضة للحكومة بسبب أقلية المسلمين في رواندا، وكانت هذه الأوضاع ضد المسلمين في موجة شديدة حتى كان يعتبر المسلم في رواندا كأجنبي ويعتبره المسيحيون كالإنسان الذي ليس له قيمة في المجتمع الرواندي، والمسلم نتيجة سوء سياسات الاستعمار كان يرى نفسه مهمشاً.

الإسلام في رواندا حقق تقدماً ملموساً في الثمانينيات عندما تخرج بعض أبناء رواندا من الجامعة الإسلامية، وفي نفس الوقت انتهى بناء المركز الإسلامي الذي كان يضم قسماً للعلوم الدينية في المعهد التابع لهذا المركز، وتخرج أبناء المسلمين في هذا المعهد وانتشروا في رواندا قائمين بدعوة الإسلام، وكان ذلك في عام 1984 أو في نهاية عام 1984، وأُسمِّي هذه المرحلة من مراحل الإسلام في رواندا بمرحلة بداية نضج الإسلام في رواندا لأن قبل ذلك كانت رواندا لا تعرف الدعوة الإسلامية.

وكانت هذه الدعوة الإسلامية تحت إشراف المركز الإسلامي ومن هذه الفترة 1985 حتى 1994 دخل عدد كبير إلى الإسلام يتراوح ما بين 200,000 إلى 400,000 نسمة.

الأوضاع الحالية للمسلمين في رواندا

الأوضاع الاجتماعية: يحقق الإسلام في رواندا تقدماً وتطوراً يوماً بعد يوم حيث أقام المسلمون المدارس والمعاهد وتأتي هذه المؤسسات التعليمية من أموال أبناء المسلمين في رواندا، وتزايد عدد المسلمين أدى إلى تحسين أوضاعهم كثيراً؛ لأن في رواندا حالياً عدداً كبيراً من المسلمين وهم يطبقون الإسلام، وأغلبية المسلمين في رواندا سنيون وهناك مسلمون على المذهب الشيعي لكنهم أقلية جداً وهؤلاء السنيون على مذهب الإمام الشافعي.

الأوضاع الاقتصادية: الأغلبية من المسلمين يعملون بالتجارة مما يجعل أوضاعهم الاقتصادية في حالة تحسن مستمر لكن الذين يقومون بالتجارة هم أقلية

على مستوى الجمهورية إلا أنه ـ حالياً ـ تتحسن الأوضاع الاقتصادية يوماً بعد يوم.

الأوضاع السياسية: هناك حكومتان سابقتان بعد أن نالت رواندا استقلالها في 1/ 7/ 1962.

هاتان الحكومتان لم تقدما أية معونات للمسلمين بل كانتا ضد الإسلام، كما كان يخطط لهما الاستعمار وكانت هناك قاعدة تقول إن المسلم لا يجوز له أن يكون وزيراً في الحكومة أو يتولى منصباً من المناصب العليا، من النصف الثاني من السبعينيات وهناك رجل مسلم واحد تولى منصباً ووصل هذا الرجل في الثمانينات إلى منصب سفير وهو السيد/ إسماعيل عمرو السودي، **أما في الحكومة الحالية فللمسلمين مكانة فيها، فهناك وزير الداخلية الشيخ هاريليمانا عبد الكريم من المسلمين وقبل أن يتولى هذه الوزارة كان وزيراً للقوى العاملة في نفس الحكومة، وهناك الأمين العام للبرلمان الرواندي بمعنى أنه الرجل الثاني بعد رئيس البرلمان وهناك ظاهرة جديدة ألا وهي أن الحكومة الحالية قبلت عيد الفطر المبارك كالإجازة الرسمية على مستوى الجمهورية.**

كما شكل المسلمون حزباً سياسياً اشترك في الحكومة على مستوى البرلمان فقط، بمعنى أن له اثنين من الأعضاء داخل البرلمان، وسفير رواندا بومايا اندرية في ليبيا هو رئيس هذا الحزب. ويصل المسلم إلى الخدمة في الجيش الوطني أول مرة في تاريخ رواندا، وحتى رتبة الكولونيل التي وصل إليها رجل مسلم حقاً وأدى مناسك الحج وهو «الحاج مبارك» وهناك موظفون مسلمون في المناصب المختلفة في الحكومة وفي الجيش. عكس الحكومات السابقة حيث كنا لا نجد فيها مثلاً في الجيش الضابط الذي يصل إلى رتبة ملازم أول.

الجمعيات الإسلامية

1 ـ جمعية مسلمي رواندا: وهي جمعية معترف بها لدى الحكومة، وتربط بين الحكومة والمسلمين ولها مقر رئيسي في العاصمة كيجالي.

2 ـ **اتحاد أبناء كيانجوجو**: وهو الاتحاد الذي يعارض أعمال جمعية مسلمي رواندا يريد هذا الاتحاد أن يستقل في أعماله إلا أنه لم يصل إلى هدفه.

3 ـ **أنصار الله**: جمعية محلية قوية على مستوى الإسلام في رواندا وتضم المثقفين وهم غالبية أعضائها وهي أيضاً ضد أعمال جمعية مسلمي رواندا؛ لأن أعضاء أنصار الله يريدون أن يستولوا على جمعية مسلمي رواندا وتكون هذه الجمعية تحت إشراف أنصار الله ولم يصلوا إلى أغراضهم رغم قوتهم ومقاومتهم الفعالة.

وهناك اتحادات ثانوية محلية وتعمل من أجل تقدم الإسلام.

4 ـ **هناك لجنة مسلمي إفريقيا التابعة لدولة الكويت**، ولها مكتب في رواندا وهذه اللجنة تعمل في إطار تعاوني وتقدم معونة خاصة في المجال التعليمي وأنشطة الدعوة الإسلامية.

5 ـ **المركز الإسلامي**: والذي قام بنشر الإسلام منذ الثمانينات حتى الآن وهذا المركز تابع لليبيا والإمارات العربية المتحدة.

6 ـ **«البنك» الإسلامي للتنمية**: وهو يقدم معونة في المجال التعليمي أي يقدم المنح الدراسية للطلبة الروانديين في المرحلة الجامعية.

وخلاصة القول: إن المسلمين في رواندا حالتهم تتحسن، ويقبلون على الثقافة والتقاليد الإسلامية ونجد هناك النساء المحجبات، ولم نكن نجد هذه الظاهرة من قبل، بمعنى أن المشكلة العلمانية ليست بالدرجة التي يتصورها البعض مقارنة ببعض الدول الإفريقية الأخرى.

والمشكلة الاقتصادية تأتي من عدم وجود تحرك تجاه الوحدة الإسلامية في رواندا لأن بعض المحافظات تريد أن تقوم بدور القيادة على مستوى الإسلام.

المسلمون في رواندا يحتاجون إلى **مزيد من المساعدات والمعونات** حتى يرتفع مستواهم خصوصاً في مجال التعليم والاقتصاد.

المراجع

1 - بيزور عمر خلفان، رسالة الدبلوم، الأزمة السياسية في رواندا 1959 - 1994 إفرنجي، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية 1998.

2 - BERNARD LUGAN HISTOIRE du Rwanda de la Pré'histoire à nos jours, FRANC: Ddition BARTILLAT 1997.

التعقيبات والمداخلات (الجلسة الرابعة)

مداخلة أ./ علي حسن كمارا

لا أريد السؤال ولكن أريد التنبيه فقط إلى أن المستكبرين سيستمرون في الاستغلال والتدخل إلى أقصى حد ما دام المسلمون نائمين، وأن الاستعمار أو الاستحمار كما يقولون ـ لم يعمر البلاد، بل خربها عن بكرة أبيها.

ولا أتفق مع من يقول إن الغزو الفكري غير موجود، بل أقول إنه موجود بكل معاني الكلمات ولولا ذلك لما نجح الاستحمار 100% في تحقيق أغراضه في الوقت الحاضر بينما في العصر الاستعماري القديم لم تنجح قواته الرهيبة وأسلحته وعتاده الضخم في تحقيق 1% من أهدافه. فالثقافة الأوروبية وسياستها هي المهيمنة في كل مكان الآن. وذلك راجع إلى نجاح الغزو الفكري. وإذا كانت بنادق الاستعمار قد رحلت فإن أسنة رماح ثقافته ما زالت تخرقنا على أيدي جنوده المأجورين، فهو لم يرحل في الواقع والحقيقة وكل ما في الأمر هو تغير الأسلوب الاستعماري بما يتناسب مع المتغيرات والظروف الدولية في العالم وشكراً.

د./ سوزي أباظة

لي تعليق يسير أن أودغست لم تكن إمبراطورية بل هي مدينة وكانت من مراكز انتشار الإسلام استطاع المرابطون فتحها وعن طريقها توغل الإسلام في منطقة غرب إفريقيا، حيث صارت مركزاً لنشر الثقافة العربية والإسلامية واحتوت عناصر من البربر وأرض السودان أو من الحجازيين وكان فيها مدارس لتعليم القرآن الكريم واللغة العربية وكانت في ازدهارها ومكانتها تباري مدينة تمبكتو وغيرها من مدن الازدهار الثقافي الإسلامي، ولكنها (أي أودغست) لم تكن

إمبراطورية، حيث إن ذلك شائع لدى البعض. كذلك برجاء تصحيح كلمة غزو إسلامي إلى فتح إسلامي الذي وصل إلى منطقة كنج صالح على أيدي المرابطين، ومنها إلى منطقة السودان الغربي، فالإسلام لم يكن غريباً عن هذه المنطقة حيث وصلها التجار والدعاة وأسلم ملك غانا ثم وطد الصلات هناك العلاقات التجارية.

أحد الإخوة من إريتريا

ليس لي تساؤل أو تعقيب ولكن دفعني إلى الكلام غبطتي لإخواني الأفارقة الذين تحدثوا بافتخار واعتزاز عن الإسلام في بلادهم.

والأقربون أولى بالمعروف، فنحن في إريتريا أكثر الدول انتماءً لهذا الدين وافتخاراً به، لماذا؟

إن هذا الدين بلغنا قبل أن يبلغ المدينة المنورة ونحن أبناء بلال الحبشي والنجاشي رضي الله عنهم أجمعين. فدخل الإسلام حباً وكرامة قبل الهجرة ثم فتح فتحاً عام 84هـ لمحاربة القراصنة الذين كانوا يهددون ساحل شبه الجزيرة العربية: مكة وغيرها.

ثم انتشرت الصوفية بيننا عن طريق الميرغني الكبير الذي هاجر من الحجاز إلى السودان عن طريق إريتريا ثم السلفية عن طريق المهاجرين واللاجئين إلى السودان والمتعلمين في المملكة السعودية.

وأحوال المسلمين تحت الاستعمار الإيطالي والإنجليزي والإثيوبي لا تختلف أبداً، ولكن اشتدت وطأة الاستعمار علينا في فترة الاستعمار الإثيوبي ولا سيما في فترة حكم هيلاسلاسي ثم دخلت في فترة منجستو الذي سمي (محمد منجستو) لرأفته ورحمته للمسلمين في إريتريا. كان هناك الدور الثقافي والاجتماعي السلبي تجاه المواطن الإريتري الذي مارسه الاستعمار كالعادة ثم بعد أن صارت إريتريا دولة أصبح لها منظومة قيم خاصة: لا هي ماركسية ولا هي

مسيحية، وهي بعيدة عن الإسلام وبعيدة عن العلمانية ولكن منظومة وتركيبة خاصة بإريتريا تمزج بين كل هذا.

أما عن أحوال المسلمين في إريتريا فهم فقراء وضعفاء غالباً. ولكن تنقسم الجمعيات الإسلامية إلى قسمين:

جمعيات سلمية خاضعة لوزارة الداخلية: مثل دار الإفتاء ووزارة الأوقاف **وجمعيات ذات بعد عنيف.**

توجيه من المنصة

أدعو الإخوة الحاضرين إلى التفكير في بضعة أمور:

الإسلام في إفريقيا هو موضوع الندوة ومع ذلك أنصب معظم الحديث على كل دولة على حدة، وبالتالي ينبغي أن تكون جلسة المساء في الإطار العام للحركة الإسلامية على مستوى القارة.

المسألة التالية أننا بصدد أنماط متعددة من العمل الإسلامي داخل الدول الإفريقية. لدينا مجتمعات أقلية إسلامية ولدينا مجتمعات أغلبية إسلامية، وعلى الرغم من أن المنطق كان يقتضي عدم وجود مشاكل يعانيها الإسلام والمسلمون في مجتمعات الأغلبية، فإن هنالك أزمة: أزمة في الصومال المسلم بكامله! وأزمة في تشاد وأيضاً في السنغال. هذا يدعونا إلى التفكير: ما الذي صنع هذه الأزمة؟! فأنا أؤيد ما ذهب إليه الدكتور محمد علي حلة في مقابل وجهة النظر الأخرى التي ذهب إليها الأستاذ علي حسن كمارا؛ لأننا لسنا بصدد إلقاء التبعة على الاستعمار أو على أنفسنا، إنما نحن بصدد التفكير، فالاستعمار صنع جزءاً من الأزمة، ونحن لم ننتبه إلى ما صنعه الاستعمار فازددنا توغلاً في الأزمة، فهنا نحن مدعوون في مشاكل مجتمعات الأغلبية الإسلامية وبحث وسائل النهوض بهذه المجتمعات: إعادة بناء الدولة في الصومال، حل إشكالية الطرح الأيديولوچي في السنغال: الصوفية أم الوهابية وربما كانت هناك إشارة إلى دعوة

شيعية. أدعوكم أيضاً إلى النظر في حالة أخرى، حالة التنسيق بين كافة الجماعات التبشيرية والتنصيرية المسيحية على مستوى القارة الإفريقية، فهناك هدف حدد ووضع عام 1906 للعمل التبشيري وهو منع انتشار الإسلام جنوب خط عرض 12 شمال خط الاستواء. ثم بدأت الهجمة الثانية عام 1956 ـ أي استغرقت حوالي نصف قرن ـ وهي أن الجمعيات التبشيرية ـ ولاحظت ذلك من بحث الأستاذ محمد شريف چاجو عن تشاد ـ رغم أنها تعمل في مجتمع أقلية في تشاد يمثل أقل من 15% من السكان إلا أنها بدأت تنتقل **من العمل في النطاق الجنوبي** الوثني أو المسيحي، **إلى العمل في النطاق الإسلامي**، تأملوا هذه المفارقة: حالة من الصدام بين الصوفيين والوهابيين في مجتمعات الأغلبية الإسلامية بينما هناك برنامج للعمل التبشيري ومخطط له على مدى قرن كامل وهذا البرنامج تجاوز مسألة التنسيق للعمل على مستوى القارة إلى التنسيق داخل الدولة الواحدة على حدة، ونموذجنا على هذا الاتفاق الذي وقعه اللورد كرومر هنا في مصر بين الجمعيات التبشيرية العاملة في السودان من أجل تنسيق العمل في جنوب السودان. فلم يتضاربوا ولم يتسابوا ولم يختلفوا فأصبحت منطقة المديرية الاستوائية منطقة نفوذ أنجليكاني بريطاني لا تتدخل فيها الجمعيات التبشيرية الأخرى، وأصبحت منطقة بحر الغزال منطقة نفوذ للجمعيات التبشيرية الكاثوليكية سواء أكانت فرنسية أم بلچيكية أم إيطالية. لقد تواضعوا على تنسيق العمل وليس على تفتيت الجهود كما هو حالنا، وهذا يدعونا إلى شيء من التفكير والعمل من أجل التنسيق.

لمحة أخيرة وجميلة أحب أن أحيط الحاضرين بها علماً تتعلق بالمسلمين في رواندا وبوروندي، فلقد تحدث الزميل حديثاً جيداً عن أوضاع المسلمين لكني أضيف إلى المعلومات القيمة التي ذكرها من واقع الاتصال بعدد من المسلمين والقيادات المصرية التي عملت هناك: إن المسلمين في خلال فترة الصراع لعبوا دوراً مهماً هو الذي أوصلهم إلى مقعد الوزارة والمسؤولية. ففي فترة الصراع لم تنخرط الأقلية المسلمة فيه (نسبة المسلمين حوالي 10%) فلم تقترف عمليات

الذبح الجماعي أو عمليات العنف ضد الجماعات الأخرى، ولم ينضم المسلم التوتسي إلى قبيلته وكذلك المسلم الهوتو وإنما عملا معاً على تخفيف حدة الصدام بالدعوة إلى التحكيم العاقل وبالقيام بعمليات الإغاثة، وبالدعوة الحسنى إلى تجاوز الأزمة ومن هنا علا بالمسلمين شأن الإسلام.

وهذه إشارة إلى أن الفهم الصحيح للدين هو البداية الحقيقية والطريق إلى إعادة الاعتبار للمسلمين في إفريقيا.

أحد الحاضرين

مداخلتي مع الأستاذ محمد شريف چاكو عن علاقة المستعمر بالمسلمين في تشاد وأوضاعهم في الحاضر وفي الماضي، أنا أتفق معه فيما أورده ولكن لي بعض التوضيحات:

قبل قيام الثورة الإسلامية في تشاد، كانت العلاقات وثيقة بين المسلمين والحكومة ولكن بعد وصول المسلمين إلى السلطة تغير الوضع تماماً. فالرئيس فرانسوا تومبالباي كان مسيحياً ولكن علاقته كانت جيدة مع المسلمين لدرجة أنه أعلن تشاد دولة إسلامية عام 1971 وحضر مؤتمر لاهور 1972 والتقى مع معظم الزعماء المسلمين ودعاهم لزيارة تشاد، التقى مع أنور السادات، والتقى مع العقيد القذافي، ومع النميري، والملك فيصل الذي زار تشاد عام 1973 وأقام أكبر مركز إسلامي في إفريقيا حتى الآن. وهناك مركز الصداقة التشادية السودانية، وهناك المصرف التشادي الليبي والمركز الثقافي الليبي، كل ذلك في عهد الرئيس المسيحي.

ماذا حدث عندما تغيرت الحكومة بوصول الثورة الإسلامية إليها في تشاد؟

تدني اللغة العربية لم يكن ناشئاً من الحكومة أو الاستعمار. فنحن أنفسنا مسلمون، أين الطبيب المسلم؟ الطلبة الذين يبعثون إلى الدول العربية يجبرون على دراسة الدين فقط، فلا يوجد طبيب تخرج في جامعة الأزهر أو الجامعة

الإسلامية في السعودية، فكيف نقول إن الثقافة الإسلامية يحاربها المستعمر، ففي الحقيقة نحن ـ المسلمين ـ نحاربها. الرئيس فرانسوا تومبالباي المسيحي كان يحضر المناسبات الدينية الإسلامية، وأنا أدعو الأساتذة الكرام إلى إعادة النظر في المنح التي تقدم إلى الدول الإسلامية، فنحن لسنا في حاجة فقط إلى علماء في الدين، بل أيضاً نحتاج إلى الطبيب المسلم والمهندس المسلم.

أحد الحاضرين

سؤال إلى الشيخ محمد شريف چاكو: بماذا تفسر هذا الفارق الشاسع بين الجمعيات الإسلامية مقابل الجمعيات التبشيرية (35: 150)؟ هل يرجع هذا القصور إلى المنظمات الإسلامية أم لا؟

ثم أوجه سؤالاً إلى الأستاذ إبراهيم أنجاي:

سمعنا أن الصهاينة بدأوا يتغلغلون إلى مالي وهي صميم الانتصار الإسلامي وقلبه في إفريقيا ولا سيما تمبكتو، وقد كان هناك تجار يهود، والباحثون يبحثون عن أثرهم هناك، فما مدى صحة ذلك؟

وسؤال إلى الأستاذ مصطفى چوب حيث ذكر أن السنغال حصلت على الاستقلال عام 1958 بينما هناك من ذكر أن الاستقلال كان عام 1960؟

وأخيراً سؤال للأستاذ بيزورو خلفان: في أثناء المذبحة في رواندا رأينا جهوداً من خلال الساسة والمنظمات المسيحية، فأين كان دور المنظمات الإسلامية؟

أحد الحاضرين

أحب أن أوضح نقطتين فقط بشكل موجز ومختصر: نفترض أن علاقات الأمة العربية والمواطن العربي مع المناطق الواقعة جنوب الوطن العربي من ناحية الحدود السياسية والممتدة من السنغال عبر النيجر ومالي وتشاد وحتى زنجبار

وجزر القمر، نفترض أن هذه العلاقات أكثر من مجرد جوار وصداقة، ولكنها مناطق عربية بدليل امتداد العديد من الهجرات العربية إليها عبر التاريخ وحتى قبل الفتح الإسلامي ولدينا كثير من الشواهد والأمثلة على ذلك والتي تؤكد أن البنية التركيبية والبنية الاجتماعية هي بنية عربية تصل إلى ما قبل الإسلام، والوقت لا يتسع لذكر تلك الأمثلة.

ثم إنني أؤيد ما قاله وذكرني به الأستاذ علي حسن كمارا بأن الاستعمار لم يرحل وليس هناك ما يسمى عصر استعمار وعصر استقلال، فكلها عصور استعمارية وحتى الآن، إلَّا أن الطريقة الاستعمارية هي التي تغيرت من احتلال عسكري مباشر إلى سيطرة غير مباشرة بوسيلة أو بأخرى حسب المتغيرات والظروف، فأحذر من أن الاستعمار يشحذ سيفه ـ حسب المؤشرات العالمية ـ ليعاود الكرّة على كل المستعمرات السابقة. فهناك الحلف الذي تكون في جنوب أوروبا لاحتلال شمال إفريقيا والمناطق الإفريقية الآن جاهزة للاحتلال، والتنافس الأمريكي مع فرنسا من أجل بسط النفوذ، وعندما تتم شروط مجيئه سيأتي الاستعمار المباشر مرة أخرى. فإن لم ننتبه ونعِ هذه الحقائق ونعد العدة ونملأ الفراغ الحالي، فلن يجد الاستعمار من يقاومه.

أحد الحاضرين

وكذلك أنا أحذر ـ كما سبقني أحد المداخلين ـ من خطورة الغزو الفكري حيث كان يدرس في الجامعة الأمريكية كتاب (محمد) لمكسيم رودسون يشكك ويطعن في نبوة محمد ﷺ وقام وزير التعليم العالي بإلغاء الكتاب، فإذا لم يكن وجود هذا الكتاب غزواً فكرياً فماذا نسميه؟!

وهناك تزوير للمصحف يتم بثه عبر الإنترنت من شركة أمريكية تسمى (American Own Line) وهذا التزوير يحاكي النظم القرآني وبداخله تعابير تبشيرية تنصيرية. وهناك البث التنصيري الفضائي يملأ سماء العالم بمئات القنوات من خلال الأقمار الصناعية.

رد أ. د/ محمد علي حُلة على مداخلة الاستمرار الاستعماري والغزو الفكري

لقد قلت إن الاستعمار خرج من القارة الإفريقية قبل 40 **عاماً ولا داعي لأن نعلق مشاكلنا على (شماعة) الاستعمار. . هذا ما قلته.**

إن الضحايا والقتلى من اقتتال المسلمين بعضهم مع بعض يفوق ضحايا الاحتلال الاستعماري العسكري وهذا من حقائق وبيانات لديّ.

أما مسألة الاستعمار وتلونه، فاليابان كما تعرفون ضربت بالقنبلة الذرية في الحرب العالمية الثانية ثم فرض عليها الحصار ومنعت من تسليح الجيش ومع ذلك أصبحت اليابان الآن عملاقاً اقتصادياً كبيراً تخشاه أمريكا حيث غزت البضائع اليابانية السوق الأمريكي. إن ما أقصده هو عدم الركون إلى التبرير بالاستعمار وأنه وراء كل مصيبة، فما نحتاج إليه الآن هو حركة فاعلة تنشط الاقتصاد الإسلامي: فكرة السوق العربية على سبيل المثال كانت معروضة في بداية مباحثات الجامعة عام 1944 ـ 1945 وأقرت عام 1950 أي قبل السوق الأوروبية، ومع ذلك لم ننفذ السوق العربية حتى الآن، فيبدو أننا أدمنا البيانات والإعلانات واللافتات البراقة دون أن ننفذ شيئاً. إذ إن مخرجنا الوحيد إلى الحياة هو الحركة والعمل 50%. من الرغيف الذي تأكله مصر يأتي من الخارج وهذا مؤسف حقاً.

بالنسبة لمسألة الغزو الفكري وكتاب مكسيم رودسون فأنا منهجي في رد **الفكر أن يكون بالفكر وليس منعه؛** لأنني لو منعته سيزداد توزيعه، فالكاتبة البنجلاديشية تسليمة أصبحت معروفة وعلماً من الأعلام، وسبقها الكاتب البريطاني ذو الأصل الهندي سلمان رشدي، فالرد على الفكر يكون بالفكر وليس بالسلاح.

رد الإخوة الباحثين على المداخلات

أ./ محمد شريف چاكو

فعلاً النسبة بين الجمعيات الإسلامية والجمعيات التبشيرية 35: 150 هي نسبة غير واقعية والفارق ضخم وهي المسجلة في وزارة الداخلية 1997 ولكن كيف نفسر هذا؟ من وجهة نظري في عام 1990 حدث نوع من الانفراج وتيسرت عملية تكوين الجمعيات والحركات، ولكن الحركات الإسلامية كانت مشغولة بالجانب السياسي والتنافس على السلطة، بينما الساحة متاحة للجمعيات الأوروبية وبما لديها من إمكانيات ولم يكن هناك حساسية ضدها لأن الحكام كانوا مسلمين، فقاموا بإغلاق الجمعيات الإسلامية بحجة وجود تصارع بينها، ولكني أرى أيضاً أن وجود التنافس على السلطة من قبل هذه الجمعيات لم يكن مبرراً كافياً لإغلاقها، حيث لم يصل التصارع إلى الدرجة التي تستدعي ذلك.

بالنسبة للإشارة إلى مناطق جنوب الصحراء العربية، فأنا لي وجهة نظري الخاصة في هذا الموضوع وأقول: أنا كمسلم يجب أن يكون انتمائي الأول إلى الإسلام، وليست لدي حساسية تجاه موضوع عربي أو إفريقي، ولكن بعض الإخوة العرب قد يثيرون الحساسية لبعض الأفارقة نتيجة ترديدهم لبعض المقولات التفضيلية والتفريقية ومن ضمن هذه المقولات غير الصحيحة أن الحضارة الإفريقية لم تقم إلا بوصول الإنسان العربي، فالمناطق الإفريقية كانت لها حضارتها الخاصة بها قبل وصول العرب. وأنا أؤمن بأن التعاون العربي الإفريقي في إطار الإسلام وفي الإطار الثقافي للمنطقة يجدي جداً جداً ومؤيد بالوقائع التاريخية وأدعو الجميع إلى أن يقرؤوا جيداً أطروحة الأستاذ علي مزروعي في العلاقات العربية الإفريقية في العالم الجديد، فهناك واقع أساسي، قد يكون هناك ممارسات سلبية ولكن الأغلب هو الآثار الإيجابية بما يكفي لعقد مصالحة والقضاء على الآثار السلبية ولا سيما أننا جميعاً إخوة في الله سبحانه وتعالى أولاً وأخيراً.

أشار أحد الحاضرين إلى أن معظم المدن التي تقع جنوب الصحراء الكبرى مدن عربية باعتبار أن العرب قد دخلوا هذه المناطق قبل الإسلام!؟

وهذا المفهوم يسيء إلى الأفارقة باعتبار يرجع ما هو حضاري إلى شخص غيره فمن المؤكد يوجد في القارة الإفريقية أفارقة قبل مجيء العرب إلى هذه القارة في قرون سحيقة وبعد مجيء العرب وكذلك يوجد هناك ملوك وإمبراطوريات إفريقية قبل الإسلام وبعد الإسلام. إذن لا يحق لأي شخص أن يدعي أن له الفضل في إدخال الحضارة إلى إفريقيا . .

ومن المؤكد أيضاً أن التعامل العربي الإفريقي والاتصال بين الطرفين في إفريقيا وفي الوطن العربي زاد القارة الإفريقية والبلدان العربية ازدهاراً وأثمر خيراً على الشقين الإفريقي والعربي ولكن من خلال الخبرة التاريخية للشعبين ليس كل الاتصال إيجابياً ولا كله كان سلبياً ولكن هناك جوانب إيجابية وأخرى سلبية ومهمتنا اليوم القضاء على الجوانب السلبية وتدعيم الجوانب الإيجابية لصالح الشعبين.

وعندما نقرأ تاريخ إمبراطورية كانم وكانم برنو نجد صور التعامل بين الشعبين واضحة تماماً.

رد أ./ إبراهيم أنجاي

بشأن دخول المرابطين إلى غانا، فأنا أؤمن بأن الفتح الإسلامي كان يتم إما بالدعوة أو بالتجارة أو بالأسلوب الحربي، وحسب ما لديّ من مراجع أن المرابطين لم يدخلوا غانا عن طريق الدعوة والتجارة فقط، إنما دخلوا غانا بالمنهج العسكري حيث استطاعوا هزيمة الملك عام 1076 كما هو مذكور في البحث.

أما ما ذكره أحد الإخوة عن ظهور أسرة يهودية في تمبكتو، فكل الأمر أنه في عام 1996 أذاعت وسائل الإعلام وجود أسرة ـ أو مجموعة من الأسر ـ

والمفارقة في الأمر أن هذه الأسر تنتمي إلى الأشراف عندنا الذين يسمونهم بالحيدر، وأصول الأشراف قرشية!! فكيف يمكن أن يكونوا يهوداً وأصلهم من قريش؟ وهذا السؤال مطروح حتى الآن وبدأ الكثيرون يتشككون في هذا الموضوع إلا أن الأبحاث مستمرة، ولعل الإجابة الوافية تكون خلال الأيام القادمة إن شاء الله تعالى.

رد أ./ بيزورو خلفان

عن المساعدات التي قامت بها الجمعيات المسيحية خلال المذبحة الجماعية في رواندا وأنها ساعدت المسلمين في حل مشاكلهم فهذا حدث فعلاً ولا بأس أن تساعد الجمعيات الإسلامية غير المسلمين أيضاً، هذا من وجهة نظري. وقد كانت هناك جمعيات إسلامية تقدم العون للمسلمين مثل لجنة مسلمي إفريقيا التابعة للكويت، ومن السعودية كانت هناك هيئة الإغاثة العالمية.

رد أ./ مصطفى چوب

نعم، عام الاستقلال الذي ذكره الأخ الكريم هو الصحيح وهو الموجود في بحثي، وجاء الخطأ من لساني أثناء عرضي للبحث.

لي رؤية حول إشكالية الدولة أريد طرحها وتتلخص في أن الدولة ككيان سياسي تعتمد على أسس ثقافية معينة، ففي أوروبا خلال القرون الوسطى الغربية نجد الفصل بين الدين والدولة في سياق علماني دنيوي محض. وكانت لهذه الثورة أسبابها الچيواجتماعية والمتمثلة في الظلم الاجتماعي السائد آنذاك والذي باركته الكنيسة بإيعاز من الإقطاعيين وكذلك ظاهرة الحجر على العقل المسيحي بسبب مشكلة عقدية ظهرت في نصوص الأناجيل المعتمدة تخالف بعض القوانين الطبيعية (مثلاً قوانين كوبرنيكوس) مما أدى إلى تمرد على التراث اليوناني القديم وما فيه من خزعبلات لا يقرها العقل، وتميز التمرد برد الاعتبار إلى العقل، وكان بداية لخروج أوروبا من قرون الظلمة إلى قرون النهضة والتحديث ثم الثورة الصناعية فالتكنولوچية.

وهكذا بدا للبعض أن التقدم مرهون بالفصل بين الدين والدولة بين الله والإنسان بين اللانهائي والنهائي. ولكن هل تلك الظروف التي عاشتها أوروبا بالذات موجودة في الدول التي تقع خارج «المركز»؟

بالإجابة عن هذا السؤال المهم نتمكن من إدراك مغزى الطرح الغربي ومدى ملاءمته لبيئاتنا المسلمة. ففي إمبراطورية مالي الإسلامية القديمة يحدثنا ابن بطوطة في موسوعته أن مالي كانت تنعم بالأمن والرخاء حتى أن السرقة لم تكن معروفة بسبب العدالة التي كان يتصف بها حكم الإمبراطورية.

ولكن مع هذا كله يجب وضع تصور شامل عن الدولة الإسلامية بمعنى إيجاد نظريات سياسية تعتمد على الذهنية القانونية وروح الإسلام دون إغفال الواقع المعيش كجدلية بين النص المتفتح/ القرآن الكريم والمستجدات الحياتية كصيرورة. وهذا يخالف الطرح السلفي الذي يقول بحصر التجربة الإسلامية في لحظة زمنية في ماضٍ معين. ولكنه يتفق مع السلف الذين نادوا بحرية الإنسان وأقروا مبدأ تداول السلطة ومحاسبة المسؤول والعدل الاجتماعي وعدم الحجر على العقل وإقرار الاختلاف الذي سنَّه الله سبحانه وتعالى في طبيعة خلق الشعوب وألوانهم وألسنتهم وأعرافهم.. «ولن تجد لسُنَّة الله تحويلاً».

لا بد من فتح باب الاجتهاد وفق الضوابط المنهجية المعروفة مع التسامح في اختلاف الرؤية مع ضرورة أن يفي تدريس الفقه الإسلامي بمتطلبات الواقع ويتركز أيضاً على إعداد القادة والكوادر المتخصصة المتفاعلة مع أحداث الزمان وليكن ذلك من خلال تأسيس مركز يستقبل الحاصلين على الشهادات الجامعية ولتكن الأولوية فيه لخريجي الكليات النظرية: الفلسفة والحقوق والاقتصاد والسياسة.

الجلسة الخامسة: 19/7/1428م (1998 إفرنجي)

رئيس الجلسة: أ. د/ تمام همام تمام

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر ـ معهد البحوث والدراسات الإفريقية

يتحدث في هذه الجلسة الزملاء: د./ صبحي قنصوه ـ أ./ إبراهيم محمد بلو ـ أ./ عبد القادر حسن ـ أ. د/عبد الحميد الهرامة ـ أ./ محمد عباس ـ أ./ حما جبي محمد ـ أ./ شريف أحمد

المسلمون ومشكلات التعددية الدينية في نيجيريا

د./ صبحي قنصوه
مدرس بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية ـ جامعة القاهرة

يشكل المسلمون حالياً حوالي نصف سكان نيجيريا، ويتركزون في شمال وجنوب غرب البلاد، حيث يمثلون حوالي ثلاثة أرباع في الشمال، وحوالي نصفهم في الجنوب الغربي، أما في جنوب شرق البلاد فنسبتهم قليلة، وباقي سكان نيجيريا من المسيحيين (حوالي 38%) والوثنيين (حوالي 14%).

وقد وصل الإسلام شمال نيجيريا في حدود القرن الحادي عشر الميلادي واتسع انتشاره هناك منذ ذلك الحين، وخلال القرنين الميلاديين الرابع عشر والخامس عشر، قام ملوك الهوسا في كانو وكاتسينا وغيرهما بجهود كبيرة لنشر الإسلام في المناطق المجاورة، وفي أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، قام الشيخ عثمان بن فودي (وهو من الفولاني) برفع لواء الجهاد لتجديد الإسلام في بلاد الهوسا وتطهيره من شوائب الشرك والوثنية، وتمكن الشيخ عثمان وأخوه عبد الله من توحيد إمارات الهوسا تحت سلطة مركزية واحدة ممثلة في خلافة سوكوتو، وفي ظل هذه الخلافة، أصبح الإسلام هو القوة السياسية العليا وطبقت شرائعه في أنحاء البلاد، ويمثل قيام خلافة سوكوتو نقطة مضيئة في تاريخ الإسلام في نيجيريا، ولكن في أواخر القرن التاسع عشر تدهورت أحوال خلافة سوكوتو وهو ما سهل للبريطانيين الاستيلاء عليها عام 1902 إفرنجي.

وإلى الشرق من خلافة سوكوتو، قامت سلطة إسلامية أخرى، وهي سلطنة بورنو، وهي سلطنة قديمة نشأت منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وحاول الشيخ عثمان بن فودي وأتباعه ضمها إلى خلافة سوكوتو عام 1808 أفرنجي ولم يتمكن

من ذلك، ثم سيطر عليها رابح بن الزبير عام 1893 إفرنجي، وفي بداية القرن العشرين قام البريطانيون بضمها إلى باقي المناطق التي يسيطرون عليها في شمال نيجيريا.

أي أنه حتى بداية القرن العشرين، كان المسلمون في نيجيريا يعيشون في ظل نظم تستند في شرعيتها إلى الإسلام، وكانوا يشكلون أغلبية السكان في هذه النظم سواء في خلافة سوكوتو أو سلطنة بورنو، وبعد سيطرة البريطانيين على بلاد المسلمين في هذه المناطق، ظهرت أوضاع وتطورات سياسية واقتصادية وثقافية جديدة كان لها تأثيرها على المسلمين في هذه البلاد.

أما في جنوب غرب نيجيريا (في بلاد اليوروبا) حيث يشكل المسلمون نصف السكان، فلم يكن للإسلام تأثير على النظم السياسية هناك يماثل تأثيره على خلافة سوكوتو وسلطنة بورنو، فقد عاش اليوروبا، قبل خضوعهم للسيطرة البريطانية، في ظل عدد من الدويلات الصغيرة التي أقيمت حول مدينة من مدنهم العديدة (في أويو وإيفي وغيرهما)، وظل الإسلام فيها شأناً خاصاً بين العبد وربه، ومن ثم فلم تعرف دويلات اليوروبا قبل الاستعمار تطبيق الشريعة الإسلامية، أو قيام نظم إسلامية كتلك التي قامت في خلافة سوكوتو وسلطنة بورنو.

كانت هذه هي الصورة العامة لأوضاع المسلمين فيما يعرف حالياً بنيجيريا، قبل سيطرة البريطانيين على المنطقة بحلول العقد الأول من القرن العشرين، وتهدف هذه الورقة إلى بحث طبيعة المشكلات والتحديات التي تواجه المسلمين في نيجيريا في ظل ظروف التعددية الدينية هناك، ونقطة البداية في ذلك هي مطلع القرن العشرين، عندما فقد المسلمون استقلالهم وأجبروا على العيش في إطار سياسي يختلف في أسسه وتصوراته عما تمليه عليهم أحكام دينهم، وفي عام 1960 حصلت نيجيريا على استقلالها عن بريطانيا، واستمر المسلمون هناك في نفس الإطار الموروث عن الاستعمار، وحدثت بعد الاستقلال تطورات مختلفة،

وواجه المسلمون نتيجة لها قضايا وتحديات إضافية، وعلى ذلك سيتم تقسيم فترة الدراسة إلى مراحل ثلاث، وهي:

أولاً: المرحلة الاستعمارية (1900 ـ 1960).

ثانياً: مرحلة الصراع العرقي ـ الإقليمي (1960 ـ 1975).

ثالثاً: مرحلة التوتر والعنف الديني (منذ النصف الثاني من السبعينيات).

أولاً: المرحلة الاستعمارية (1900 ـ 1960)

في عام 1900 إفرنجي أعلنت بريطانيا فرض حمايتها على شمال نيجيريا، وشرعت من ثم في تنفيذ ذلك بالقوة العسكرية، وقبل ذلك كانت بريطانيا قد سيطرت على جنوب نيجيريا وأنشأت هناك «محمية نيجيريا الجنوبية». وفي عام 1914 قامت بريطانيا بتوحيد محميتيها في شمال وجنوب نيجيريا لتصبح محمية واحدة باسم نيجيريا، وضمت في إطارها جماعات متباينة في دينها وثقافاتها ولغاتها وانتماءاتها العرقية وخلفياتها التاريخية، وكان المسلمون من بين هذه الجماعات التي أصبحت لأول مرة في التاريخ تعيش في إطار كيان واحد يعرف بنيجيريا.

واعتمدت بريطانيا في إدارة المناطق الخاضعة لسيطرتها على نظام الحكم غير المباشر، ويقوم هذا النظام على عدة دعائم من بينها الاعتراف بسلطة الزعماء التقليديين وتعزيزها، بشرط خضوعهم لسلطة الحاكم البريطاني الذي كان يستعين بعدد من المسؤولين البريطانيين، وهؤلاء كانوا يقومون بدور المستشارين للزعماء التقليديين، وطبقت بريطانيا هذا النظام في الشمال أولاً، ثم طبقته في باقي أنحاء نيجيريا بعد ذلك.

وأدى تطبيق نظام الحكم غير المباشر في الشمال إلى احتفاظ سلطان سوكوتو والأمراء المسلمين هناك بمناصبهم ومؤسساتهم، ووسعت بريطانيا نظام الإمارات ليشمل مناطق أخرى في الشمال لم تعرفه من قبل، كما أصبح شمال

نيجيريا كله وحدة واحدة، ومن أجل تيسير الإدارة الاستعمارية، أصبحت جميع الإمارات الشمالية، بما فيها بورنو، تخضع لسلطة سوكوتو، إلا أن هذه السلطنة وإماراتها قد فقدت كثيراً من ملامحها الإسلامية في ظل الحكم البريطاني، حيث تحولت إلى أدوات في يد البريطانيين، وتغير لقب أعلى شخصية سياسية تقليدية من «خليفة المسلمين» إلى «سلطان سوكوتو»، وكان على هذا السلطان والأمراء أن يقسموا يمين الولاء لملك بريطانيا «المسيحي» وأن يعملوا على فرض القانون والنظام الاستعماري على رعاياهم من المسلمين، وهو قانون ونظام يتعارض مع القانون والنظام الإسلامي، ولم تعد الشريعة الإسلامية هي النظام القانوني الوحيد في البلاد، حيث أخذت القوانين البريطانية تحل محلها تدريجياً.

ومن الناحية الدينية تعهدت بريطانيا بحظر نشاط الإرساليات التبشيرية المسيحية في الشمال، ولكنها أطلقت يد هذه الإرساليات في الجنوب، ثم فيما بعد في مناطق الأقليات غير المسلمة في الشمال، وأدى ذلك إلى تزايد نسبة المسيحيين من سكان نيجيريا باضطراد، فارتفعت هذه النسبة من 6,2% في تعداد عام 1931 إلى 34,5% في تعداد عام 1963 (بينما زادت نسبة المسلمين خلال نفس الفترة من 44% إلى 47,2% ونقصت نسبة الوثنيين من 49,8% إلى 18,3%).

وكان معنى ذلك انقسام نيجيريا من الناحية الدينية ـ عملياً ـ إلى مسلمين ومسيحيين، كما تعمقت رواسب الكراهية التاريخية بين المسلمين وجماعات الأقليات غير المسلمة في الشمال، والتي تحولت إلى المسيحية، وكان لهذه الأوضاع الدينية الجديدة نتائج خطيرة على طبيعة القضايا والتحديات التي واجهت المسلمين في نيجيريا بعد الاستقلال، وهو ما ظهر مثلاً في الجدل حول موقف الدولة من الشؤون الدينية كالحج ومكانة الشريعة الإسلامية في النظام القضائي النيجيري، وهو ما سنراه في الأجزاء التالية من هذا البحث.

ولم يقتصر دور الإرساليات المسيحية على مجرد نشر الدين، ولكن كان لها

دور لا يقل أهمية في مجال التعليم الغربي الحديث، والذي أصبح وسيلة للحصول على مكانة أفضل، من حيث الدخل والوظيفة، في إطار النظام الاستعماري، ونظراً لسيطرة الإرساليات على مؤسسات التعليم الغربي، وحظر نشاطها في المناطق الإسلامية بالشمال، فقد حدث تفاوت كبير بين سكان الشمال (المسلمين) وسكان الجنوب (المسيحيين) في مستويات التعليم الغربي، ومن ثم في شغل المناصب الإدارية والعسكرية وغيرها، ففي عام 1940 إفرنجي كان هناك 23 مدرسة ثانوية في جنوب نيجيريا مقابل مدرسة واحدة في مناطق الهوسافولاني بالشمال، وفي عام 1947 إفرنجي، كان 2,5% فقط من المقيدين بالمدارس الثانوية من الشماليين، حين كان سكان الشمال يشكلون أكثر من 50% من سكان البلاد، وفي عام 1960 إفرنجي كانت نسبة من حصلوا على تعليم ابتدائي في الشمال لا تتجاوز 11% ممن هم في سن التعليم الابتدائي (بينما كانت النسبة في الجنوب 81%)، كما كانت نسبة الذين حصلوا على تعليم ثانوي في الشمال لا تتجاوز 1% ممن هم في سن التعليم الثانوي (بينما كانت النسبة في الجنوب 11%).

ونتيجة لذلك سيطر الجنوبيون على الجهاز الإداري والمناصب العليا في الجيش ووظائف القطاع الحديث في الهيئات العامة والشركات الأجنبية، وعلى سبيل المثال، في عام 1955، لم يكن هناك إلا شمالي واحد يعمل في الجهاز الإداري بالشمال، وقبيل عام 1966 كان أكثر من نصف ضباط الجيش النيجيري (من رتبة رائد فما فوقها) من الايبو الجنوبيين، وقد اضطر الشماليون المسلمون (في ظل هذا التفوق الجنوبي في التعليم والمهارات الحديثة) إلى حماية مكانتهم في الاتحاد النيجيري استناداً إلى قوتهم العددية واتباع سياسة تفضيلية للشماليين في نطاق إقليمهم، ففي عام 1950، خلال انعقاد المؤتمر الدستوري لمناقشة مشروع ما عرف بدستور ريتشاردز، أصر الشماليون على حصول الإقليم الشمالي على 50% من مقاعد المجلس التشريعي المركزي، وتحقق لهم ذلك، كما اتبعت حكومة الإقليم منذ عام 1955 سياسية تفضيل أبناء الشمال في تعيينات الجهاز

الإداري بالإقليم، ومن ثم زادت نسبة الشماليين في ذلك الجهاز من لا شيء عام 1955 إلى 14% عام 1958 ثم إلى نحو 50% في منتصف عام 1961.

وإذا كان هناك أثر إيجابي للمرحلة الاستعمارية على المسلمين في نيجيريا، فيتمثل في زيادة إمكانية انتشار الإسلام بطريقة سلمية في جنوب شرق نيجيريا (الإقليم الشرقي)، ومن خلال التجار المسلمين القادمين من الإقليم الشمالي، ومن ثم بدأ بعض السكان المحليين يعتنقون الإسلام، وكان في طليعتهم الحاج صوفياه أجواسيم، ويوسف أواه الذي أصبح مؤذناً للمسجد الكبير في مدينة أويري بالإقليم الشرقي، ثم زاد انتشار الإسلام في الإقليم بعد استقلال نيجيريا عام 1960، وكان للشيخ إبراهيم نياس نواجي، وهو من سكان الإقليم من الإيبو، دور مهم في نشر الإسلام في الإقليم، وكان نواجي مسيحياً وأسلم على يد الشيخ إبراهيم نياس، شيخ الطريقة التيجانية في غرب إفريقيا، وغير اسمه بعد إسلامه إلى إبراهيم نياس نواجي.

ولكن في نفس الوقت، دخلت نيجيريا خلال الفترة الاستعمارية بعض الفرق الدينية المنحرفة، كالأحمدية، التي يؤمن أتباعها بنبوة مؤسسها أحمد غلام، وقد وصلت هذه الحركة إلى نيجيريا في عشرينيات القرن العشرين، واعتمدت في نشر أفكارها على إنشاء المدارس والمستشفيات، وقد حدث انشقاق في هذه الحركة وخرجت عليها طائفة جديدة هي «الحركة الأحمدية النيجيرية» ويعتقد أتباعها أن أحمد غلام ليس نبياً ولكنه مهدي، وفي عام 1971، غيرت هذه الحركة الأخيرة اسمها إلى «أنوار الإسلام» وقطعت صلتها بالأحمدية.

ثانياً: مرحلة الصراع العرقي ـ الإقليمي (1960 ـ 1975)

تبدأ هذه المرحلة باستقلال نيجيريا في أكتوبر 1960، وانتقال قيادة البلاد إلى أبنائها بكل تناقضاتهم الدينية والعرقية والإقليمية واللغوية، في ظل ترتيبات معينة تم التوصل إليها بإشراف السلطة الاستعمارية السابقة، وتتضمن قيام دولة اتحادية في نيجيريا من ثلاثة أقاليم كبيرة يسيطر على كل منها جماعة عرقية كبرى

وهي الهوسا فولاني في الإقليم الشمالي واليوروبا في الإقليم الغربي والأيبو في الإقليم الشرقي، كما أخذت البلاد بنظام الحكم البرلماني على النمط البريطاني، وهو يعتمد على وجود أغلبية تحكم وأقلية تعارض، ووجود شخصيتين على رأس السلطة التنفيذية، وهما رئيس الدولة ورئيس الوزراء الذي يمارس السلطة الفعلية.

وفي إطار هذه الترتيبات، ضمنت كل جماعة عرقية كبرى السيطرة على إقليمها، أما على المستوى الاتحادي (المركزي) فقد تشكل ائتلاف حاكم من الإقليمين الشمالي والشرقي، وظل الإقليم الغربي في موقع المعارضة، وأصبح أبو بكر تافيوا بالوا - وهي مسلم شمالي - رئيساً للوزارة الاتحادية، ونامدي ازيكوي - وهو مسيحي شرقي - رئيساً للدولة، ولكن ما لبثت الصراعات العرقية والإقليمية أن نشبت بين طرفي الائتلاف الحاكم، أي الهوسا فولاني (الإقليم الشمالي) والأيبو (الإقليم الشرقي)، وظهر ذلك في عدد من الأزمات المتتالية وتتضمن:

1 - **أزمة تعداد السكان (62/ 1963)**: حيث حاول الايبو، وغيرهم من الجنوبيين، تغيير المعادلة السكانية (وبالتالي السياسية) لصالحهم، ولكنهم فشلوا في ذلك في النهاية.

2 - **أزمة الانتخابات الاتحادية (ديسمبر 1964)**: حيث تزعم الايبو تحالفاً سياسياً في مواجهة تحالف آخر يتزعمه الهوسا فولاني، ولما تأكد الأيبو أن تحالفهم لن يحصل على الأغلبية، أعلنوا مقاطعة الانتخابات، وواجهت نيجيريا أزمة خطيرة كادت تعصف بكيانها، وتم التوصل إلى حل وسط في النهاية.

3 - **أزمة انتخابات الإقليم الغربي (أكتوبر 1965)**: حيث سعى التحالف الذي يقوده الأيبو للفوز في هذه الانتخابات لكي تكتمل سيطرته على الأقاليم الجنوبية الثلاثة (الشرقي والغربي بالإضافة إلى إقليم وسط الغرب الذي أنشئ عام 1963)، ولكن فشل الأيبو في ذلك.

4 - **الإنقلاب العسكري الأول (يناير 1966)**: وقام به الضباط الأيبو في

الجيش، وقتل خلاله أبرز زعماء التحالف الذي يتزعمه الهوسا فولاني، ومنهم رئيس الوزراء الإتحادي، أبو بكر تافيوا باليوا، ورئيس وزراء الإقليم الشمالي الحاج أحمد بيللو، ورئيس وزراء الإقليم الغربي، صامويل أكينتولا.

5 ـ **الإنقلاب العسكري المضاد (يوليو 1966)**: الذي قام به الشماليون، وجاء بيعقوب جوون، وهو مسيحي شمالي، رئيساً للبلاد، وفي أعقابه وقعت أعمال عنف ضد الأيبو وغيرهم من الشرقيين المقيمين بالشمال، وفر كثيرون منهم عائدين إلى ديارهم بالإقليم الشرقي.

6 ـ **الحرب الأهلية (1967 ـ 1970)**: والتي نشبت نتيجة انفصال الأيبو بالإقليم الشرقي باسم «جمهورية بيافرا» بعد استحكام الأزمة بين حكومة الإقليم (التي يسيطر عليها الأيبو) والحكومة الإتحادية، وخاصة بعد قيام الحكومة الإتحادية في مايو 1967 بتقسيم الأقاليم النيجيرية الأربعة إلى 12 ولاية، منها ثلاث ولايات بالإقليم الشرقي، وانتهت الحرب في يناير 1970 بهزيمة الحركة الانفصالية.

وإجمالاً، فقد كانت العرقية والإقليمية هي الطابع المميز للصراع السياسي خلال العقد الأول بعد الاستقلال، وانشغلت البلاد خلال السنوات الأولى من السبعينيات بإعادة بناء ما هدمته الحرب الأهلية والبحث عن صيغة جديدة للاتحاد النيجيري تلبي المطالب المتزايدة من جانب الجماعات العرقية هناك بإنشاء ولايات جديدة، بالإضافة إلى قضايا أخرى عديدة، ويمكن القول بوجه عام إن الاعتبارات الدينية لم تكن محدداً للحسابات والأفعال السياسية خلال تلك المرحلة، ولكن الدور الأهم كان للتنافس العرقي والإقليمي والسياسي، ويدل على ذلك أن أول ائتلاف حاكم في نيجيريا المستقلة كان يتكون من «مؤتمر شعب الشمال» وهو حزب شمالي معظم أعضائه من المسلمين، و«المؤتمر الوطني للمواطنين النيجيريين» وهو حزب قاعدته في الإقليم الشرقي ومعظم أعضائه من المسيحيين، وخلال الإنتخابات الإتحادية عام 1964، تحالف الحاج أحمد

بيللو، رئيس وزراء الإقليم الشمالي حينذاك وهو مسلم ملتزم، مع صامويل أكينتولا، رئيس وزراء الإقليم الغربي في ذلك الحين وهو مسيحي، وفي المقابل، تحالف الحاج أديجبيزو، وهو سياسي مسلم من الإقليم الغربي، مع أوبا فيمي أوولوو وهو سياسي مسيحي بارز من الإقليم الغربي أيضاً، ود. أوكبارا، رئيس وزراء الإقليم الشرقي حينذاك، وهو مسيحي أيضاً، وبعد نشوب الحرب الأهلية عام 1967، حاول الانفصاليون تصوير الحرب على أنها صراع بين المسلمين في الجانب (الاتحادي) ومسيحيين (في الجانب الانفصالي)، وهو ما كان يتنافى مع الواقع، فقد كان يعقوب جوون، رئيس الحكومة الإتحادية، وثلثا أعضاء حكومته من المسيحيين، كما كان الجزء الأكبر من الجيش الاتحادي من غير المسلمين.

ولكن بروز العرقية والإقليمية، خلال هذه المرحلة، لا يعنى غياب العامل الديني كلية من الحياة السياسية النيجيرية في ذلك الحين، ويبدو ذلك في مواقف عديدة منها:

1 ـ شعور جماعات الأقليات في منطقة الحزام الأوسط (بالشمال الأدنى) ـ ومعظمها جماعات مسيحية أو وثنية ـ بوجود هيمنة من جانب الأغلبية المسلمة (بالشمال الأعلى)، وطالبت قبل الاستقلال بالإنفصال عن الإقليم الشمالي وإنشاء ولاية خاصة بها في إطار الاتحاد النيجيري (وهي ولاية الحزام الأوسط)، ورفض المسلمون هذه المطالب وأصروا على بقاء الإقليم موحداً، ومن أجل تهدئة مخاوف المسيحيين في الإقليم، قام رئيس وزرائه، الحاج أحمد بيللو، بلقاء ممثلي الكاثوليك والبروتستانت هناك، وأكد لهم أن حكومة الإقليم ستكون حكومة للجميع، مسلمين ومسيحيين، وأن حرية العبادة والتجمع مكفولة في الإقليم، ولكن رغم ذلك، فقد ظلت مناطق الأقليات غير المسلمة في الشمال تطالب بالانفصال عن الإقليم.

وفي يوليو 1966 إفرنجي وصل أحد أبناء هذه الأقليات، وهو يعقوب جوون، إلى قمة السلطة السياسية في نيجيريا، وقام في مايو 1967 بتقسيم

الأقاليم الأربعة القائمة إلى 12 ولاية، من بينها ست ولايات في الشمال، وكان ذلك في صالح جماعات الأقليات في الإقليم، والتي شعرت أنها «تحررت» بذلك مما كانت تعتبره «هيمنة» من جانب الأغلبية المسلمة، وفي نفس الوقت أدى هذا الإجراء إلى تقويض حجج السياسيين والزعماء التقليديين بالإقليم باعتبارهم حماة الإسلام والمدافعين عنه من خلال سيطرتهم على السلطة السياسية في الشمال الموحد.

2 ـ كما حاولت الأحزاب السياسية في الإقليم الشمالي، حاكمة ومعارضة، استغلال الانقسامات الدينية والمذهبية للحصول على التأييد السياسي، فقد استند «مؤتمر شعب الشمال»، الحزب الحاكم في الإقليم الشمالي حتى يناير 1966، إلى تأييد الطريقة القادرية، كبرى الطرق الصوفية في نيجيريا، وفي المقابل سعى حزب «الإتحاد التقدمي للعناصر الشمالية» المعارض، للحصول على تأييد الطريقة التيجانية، وركزت دعاية الحزب على مباركة شيخ الطريقة في غرب إفريقيا، إبراهيم نياس، لزعيم الحزب أمين كانو، أما الحزب الحاكم فقد ركز على امتداد نسب زعيمه، الحاج أحمد بيللو، إلى النبي ﷺ. كما استندت بعض أحزاب المعارضة الأخرى في الإقليم حينذاك إلى تأييد جماعات الأقليات العرقية غير المسلمة مثل حزب «مؤتمر الحزام الأوسط المتحد» الذي كان يستند إلى تأييد التيف والبيروم وغيرهما من جماعات الأقليات بالشمال.

3 ـ ويبدو العامل الديني أيضاً خلال المرحلة محل الدراسة في ظهور عدد من الهيئات والتنظيمات الإسلامية والمسيحية لتعزيز مصالح ونفوذ كل من الطرفين في نيجيريا، ففي عام 1962 أنشئت «جماعة نصر الإسلام» على يد الحاج أحمد بيللو وبمعاونة عدد آخر من كبار الزعامات الشمالية، من أمراء وعلماء وموظفين، بمن فيهم كبير قضاة الإقليم الشمالي حينذاك، الحاج أبو بكر جومي، وكان من بين أهداف الجماعة نشر الإسلام بطريقة منتظمة وتوحيد المنظمات والجمعيات الإسلامية في نيجيريا تحت مظلة واحدة بحيث يعمل المسلمون في سائر أنحاء البلاد كفريق واحد، ونشر التعليم بين المسلمين بإنشاء المدارس التي تجمع بين

التعليم الديني والدنيوي، وتأثر نشاط الجماعة بمقتل مؤسسها وراعيها الحاج أحمد بيللو في الانقلاب العسكري الذي وقع في يناير 1966، ولكن بعد نهاية الحرب الأهلية عام 1970، أعيد تنظيم الجماعة وتفعيل أنشطتها، وسعت إلى تحقيق هدفها القديم بتوحيد المنظمات والجمعيات الإسلامية في نيجيريا تحت مظلة واحدة، ودعت الجماعة هذه المنظمات والجمعيات إلى اجتماع لهذا الغرض في كادونا عام 1974، وتمخض هذا الاجتماع عن إنشاء «المجلس النيجيري الأعلى للشؤون الإسلامية»، على أن يكون مقره في العاصمة الاتحادية للبلاد، ويتضمن دستور المجلس هيكله التنظيمي وقواعد العضوية فيه وأهدافه، ومن بين هذه الأهداف:

- حماية المصالح الإسلامية في سائر أنحاء نيجيريا.

- أن يكون المجلس قناة للاتصال مع الحكومة النيجيرية فيما يتصل بالشؤون الإسلامية.

- تشجيع إنشاء مؤسسات تعليم الدين والثقافة الإسلامية واللغة العربية وغير ذلك من موضوعات التعليم العام.

- بناء ودعم وإدارة المساجد في سائر أنحاء نيجيريا.

- ضمان مراعاة الشعائر والأعياد الإسلامية في سائر أنحاء البلاد.

وفي الجانب الآخر، كان عديد من الكنائس العاملة في نيجيريا قد شكلت هيئة مشتركة فيما بينها، وهي «المجلس المسيحي النيجيري» منذ عام 1929، وحاولت بعض الكنائس الأعضاء في المجلس إنشاء «إتحاد الكنائس النيجيرية» عام 1965، وهو ما اعتبره بعض الدارسين رد فعل على إنشاء جماعة نصر الإسلام عام 1962، وفيما بعد، في أغسطس 1976 - بعد عامين من إنشاء المجلس النيجيري الأعلى للشؤون الإسلامية - تمكنت الكنائس البروتستانتية والكاثوليك في نيجيريا من إنشاء «الرابطة المسيحية النيجيرية» لتكون أساساً

لوحدة الكنيسة وأن تكون بمثابة إطار للتشاور والعمل المشترك، ونشر العقيدة المسيحية، بالإضافة إلى بعض الأهداف الاجتماعية الأخرى.

ويبدو من ذلك أنه بنهاية هذه المرحلة (1960 ـ 1975) كان المسلمون والمسيحيون في نيجيريا يتجهون إلى التوحد والتكتل، ومع اتجاه كل من الطرفين إلى تعزيز نفوذه الديني والسياسي في سائر أنحاء البلاد، فمن الممكن أن يؤدي ذلك إلى تهديد الاستقرار السياسي هناك وهو ما حدث بالفعل منذ أواخر السبعينيات.

ثالثاً: مرحلة التوتر والعنف الديني (منذ النصف الثاني من السبعينيات)

تبدأ هذه المرحلة بالانقلاب العسكري الثالث في يوليو 1975 إفرنجي، والذي أطاح بنظام يعقوب جوون وأتى بنظام جديد إلى السلطة في نيجيريا، وهو نظام مرتضى الله/ أوباسانجو، وأعلن قادة النظام الجديد عن برنامج للإصلاح السياسي ونقل السلطة إلى المدنيين بحلول أكتوبر 1979، من بين ما تضمنه البرنامج:

1 ـ النظر في زيادة عدد ولايات الإتحاد النيجيري، وهو ما حدث بالفعل في فبراير 1976، حيث زاد عدد الولايات من 12 إلى 19 ولاية.

2 ـ وضع دستور جديد للبلاد تمهيداً لعودة الحكم المدني، وهو ما تحقق بالفعل، حيث صدر الدستور المعروف بدستور 1979 والذي دخل حيز التنفيذ في أول أكتوبر 1979 مع تسليم السلطة للمدنيين.

3 ـ رفع الحظر المفروض على النشاط السياسي، وهو ما تحقق في سبتمبر 1978.

4 ـ إجراء الانتخابات العامة في البلاد، وهو ما حدث في يوليو وأغسطس 1979.

5 ـ تسليم السلطة للمدنيين، وهو ما تحقق في أول أكتوبر 1979.

إلا أن الحكم المدني لم يستمر طويلاً نتيجة الفساد السياسي والتدهور الاقتصادي، ومن ثم وقع الانقلاب العسكري الرابع في آخر ديسمبر 1983، وهو الانقلاب الذي أتى بالجنرال محمد بخاري إلى الحكم، وبعد ذلك بحوالي عام ونصف، وقع الانقلاب العسكري الخامس في أغسطس 1985، ومن ثم انتقلت السلطة السياسية في نيجيريا إلى حكومة عسكرية جديدة بقيادة الجنرال إبراهيم بابا نجيدا، واستمر بابا نجيدا في الحكم 9 سنوات كاملة (حتى أغسطس 1993)، حيث وضع خلال فترة حكمه برنامجاً للعودة للحكم المدني يناظر البرنامج الذي وضعه نظام مرتضى الله/ أوباسانجو من قبل، وتم تنفيذ هذا البرنامج في معظمه، حيث زادت الولايا النيجيرية من 19 إلى 21 ولاية عام 1987 ثم إلى 30 ولاية عام 1991، كما صدر دستور جديد للبلاد (دستور 1990)، وأجريت الانتخابات العامة خلال أعوام 1991 و1992 و1993، إلا أن عملية نقل السلطة للمدنيين فشلت في النهاية، وتخلى إبراهيم بابا نجيدا عن الحكم في أغسطس 1993، حيث تولت حكومة مؤقتة برئاسة إرنست شونيكان، وفي نوفمبر من نفس العام تولى الجنرال ساني أباتشا السلطة في البلاد وألغى عملية نقل السلطة برمتها.

واستمر ساني أباتشا في الحكم حتى وفاته في يونيو 1998، وانتقلت السلطة إلى الجنرال عبد السلام أبو بكر، وما زالت الضغوط الداخلية والخارجية مستمرة على نيجيريا من أجل العودة للديمقراطية ونقل السلطة للمدنيين.

وفي ظل هذه الظروف السياسية المتغيرة وتدهور الأوضاع الاقتصادية في نيجيريا، احتل الدين ـ وبشكل غير مسبوق ـ مكانة بارزة على مسرح الأحداث في البلاد، وانتشر التشدد والعنف الديني على نطاق واسع ليس فقط بين المسلمين والمسيحيين، ولكن بين أتباع الدين الواحد أيضاً.

ويكفي هنا ذكر بعض المواقف والتطورات خلال هذه المرحلة لإيضاح ذلك:

(1) فمن جهة، ظهرت على الساحة النيجيرية مجموعة من **الحركات**

والتنظيمات الدينية المتشددة، وبعض هذه الحركات والتنظيمات لها أهداف سياسية وبعضها الآخر يسعى إلى التجديد الديني، كما أن بعضها شديد التطرف حيث يرفض كل شكل من أشكال السلطة، وظهرت هذه الحركات والتنظيمات بين المسلمين والمسيحيين على السواء.

أ ـ ففي الجانب الإسلامي، كان من أهم هذه الحركات والتنظيمات:

ـ جماعة إزالة البدعة وإقامة السنَّة

والمعروفة اختصاراً «إزالة»، ونشأت عام 1978 على يد إسماعيل إدريس، وهي حركة سلفية تعمل على تطهير العقيدة من شبهات الشرك والتبرك بالأضرحة والأولياء، وهي أمور شائعة بين أتباع الطرق الصوفية (القادرية والتيجانية) واسعة الانتشار تاريخياً في نيجيريا، ومن ثم حدثت توترات بين الطرفين (جماعة إزالة البدعة والطرق الصوفية) ليس فقط من خلال الجدل الفكري ولكن أيضاً من خلال الاحتكاكات العنيفة، كما حدث عام 1978 في مانجو (بولاية الهضبة) وجومبي (بولاية باوتشي)، وفي يناير 1988 قامت «جماعة نصر الإسلام» بمحاولة لتخفيف التوتر بين الطرفين ولكن لم يمض شهران على ذلك، حتى عادت أجواء التوتر بينهما من جديد في إبريل 1988 وخلال شهر رمضان 1408هـ حيث ذكر أن أعضاء جماعة إزالة البدعة في بلدة «زورو» بشمال نيجيريا قد اتهموا أتباع الطرق الصوفية بالكفر، وأعقب ذلك مصادمات عنيفة بين الطرفين للسيطرة على المسجد الكبير في البلدة، وأسفرت هذه المصادمات عن وفاة ثلاثة أشخاص وتدمير 50 منزلاً.

ـ جمعية الطلاب المسلمين

وهي حركة طلابية تنتشر بين طلاب التعليم العالي للمسلمين في شمال نيجيريا، وتدعو الجمعية إلى الالتزام الصارم بتعاليم الإسلام في كافة نواحي الحياة الوطنية في نيجيريا، وأن الإسلام هو الحل لجميع المشكلات التي تواجه البلاد، وقام أعضاؤها عام 1979 بمظاهرات في مدينة زاريا بشمال نيجيريا

طالبوا خلالها بالإسلام وحده، وقاموا بإحراق دستور 1979 الذي يتضمن نصوصاً عديدة تتعارض مع أحكام الإسلام، وكان للجمعية دور في الصدامات العنيفة التي وقعت بين المسلمين والمسيحيين في كانو (1982) وكافنشان (1987) وزاريا (1988).

ـ حركة محمد ماروا المعروف بمايتاتسين

وهي حركة شديدة التطرف والعنف، كان يتزعمها محمد ماروا المعروف بمايتاتسين، وقد بدأ الصدام بين زعيم الحركة والدولة منذ وقت مبكر، حيث قامت نيجيريا بترحيلة إلى الكاميرون عام 1962 وفي عام 1967 عاد إلى مدينة كانو (بشمال نيجيريا) حيث أعاد تنظيم أتباعه، وقامت السلطات باعتقاله عام 1973، ثم أفرج عنه بعد الانقلاب العسكري عام 1975، ومن ثم زاد نفوذه بين أتباعه، وفي أواخر عام 1980، قام مايتاتسين وحوالي خمسة آلاف من أتباعه بأعمال قتل وتدمير واسعة النطاق في مدينة كانو، حيث كان القتل يتم دون تمييز بين مسلم وغير مسلم أو رجل وامرأة أو طفل وشاب، واضطرت السلطات النيجيرية إلى استخدام الجيش لقمع التمرد، وانهت الأحداث بمصرع نحو خمسة آلاف شخص بمن فيهم زعيم الحركة، وتدمير مئات المنازل والمحلات والأكشاك والسيارات، وتكررت أعمال العنف بعد ذلك من جانب أتباع مايتاتسين في ريجاسا (قرب كادونا) عام 1982 ومايدوجوري في نفس العام ويولا عام 1984 وجومبي عام 1985، وكان أخطر هذه الأحداث في يولا، حيث قتل نحو 1000 شخص ودمرت ممتلكات بنحو خمسة ملايين نايرا.

وفي أعقاب هذه الاضطرابات، نشأ جدل كبير حول حقيقة حركة مايتاتسين، وعما إذا كانت حركة إسلامية من عدمه، فزعيم الحركة محمد ماروا مايتاتسين، كان مسلماً ومعلماً للقرآن، إلا أن لجنة الحقيق التي شكلت بعد أحداث كانو عام 1980، ذكرت أن مايتاتسين ادعى النبوة وأنه احتقر القرآن الكريم، وأنكر نبوة النبي ﷺ، كما أشار بعض المراقبين إلى وجود اختلافات

ظاهرة في السلوك الديني بين أتباع مايتاتسين وبين باقي المسلمين، فهم مثلاً يصلون في اتجاه الشمال وليس في اتجاه القبلة كما لا يرفعون أكفهم عند تكبيرة الإحرام ولكن يضعونها فوق صدورهم، ولا يخلعون أحذيتهم عند دخول المساجد، ويعبثون بحبات مسبحاتهم في الصلاة.

ولكن رغم عدم وضوح حقيقة حركة مايتاتسين، إلا أنها في النهاية تبدو كحركة تمرد ضد كل سلطة، سياسية أو دينية، وضد كل ما هو قائم ومستقر، من معتقدات دينية ونظم سياسية واجتماعية.

ب ـ **وفي الجانب المسيحي أيضاً**، ظهرت حركات وتنظيمات متشددة أسهمت في زيادة التوتر الديني في نيجيريا، ومن بينها:

ـ جمعية مملكة الرب وحركة إخوان النجمة والصليب

وهما حركتان مسيحيتان متطرفتان في كالابار بجنوب نيجيريا، وتتخذان موقفاً متشدداً من معتقدات الكنائس الأخرى، وكادت تحدث مصادمات بين الحركتين في الثمانينات لولا تدخل قوات الشرطة.

ـ حركة «المولود من جديد» وحركة «الأحد الأفضل»

وهما أيضاً حركتان متطرفتان تتخذان موقفاً متشدداً من أتباع الكنائس الأخرى، ويعتقد أعضاء حركة «المولود من جديد» أن غيرهم من المسيحيين ليسوا مؤمنين حقاً ولا يستحقون الخلاص، وذهب التطرف ببعضهم إلى درجة التبرؤ من والديه، كما تعمل الحركتان معاً على محاربة كل من يؤمن بالنبي محمد ﷺ.

(2) ومن جهة أخرى، فقد **تصاعد دور الدين في الحياة السياسية** في نيجيريا منذ أواخر السبعينيات، وهو ما يبدو مثلاً في الجدل حول طبيعة الدولة وموقفها من الشؤون الدينية ومكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني النيجيري والإنتماء الديني لشاغلي المناصب السياسية العليا.

فبالنسبة لطبيعة الدولة وموقفها من الشؤون الدينية، فقد ظهر عند إعداد دستور 1979، وهي العملية التي بدأت منذ عام 1975، حيث نصت إحدى مواد مشروع الدستور على أن «نيجيريا دولة واحدة ذات سيادة غير قابلة للتقسيم علمانية ديموقراطية اشتراكية» حيث رفض المسلمون تضمن الدستور مصطلح العلمانية، سواء بمعني الدنيوية أو بمعنى حياد الدولة في الشؤون الدينية، على أساس أنه لا مكان للعلمانية في الإسلام وأن الإسلام دين ونظام حياة، ومن ثم طالب المسلمون باستخدام مصطلح «دولة متعددة الأديان» بدلاً من مصطلح العلمانية. أما غير المسلمين، فقد فهم بعضهم موقف المسلمين الرافض للعلمانية على أنه يعني ببساطة تعزيز مكانة الإسلام في نيجيريا، ربما تمهيداً لتحويلها إلى دولة إسلامية.

وثار الجدل مرة أخرى بين المسلمين والمسيحيين حول طبيعة الدولة منذ عام 1986، بعد انضمام نيجيريا بصورة كاملة إلى «منظمة المؤتمر الإسلامي» وكانت قبل ذلك عضواً مراقباً في المنظمة المذكورة، حيث اعتبر المسيحيون أن ذلك معناه أن نيجيريا أصبحت دولة إسلامية وأصروا على انسحابها غير المشروط من المنظمة، أما المسلمون فقد حاولوا تهدئة مخاوف المسيحيين من خلال التفريق بين الدولة الإسلامية، وهي دولة تحكمها الشريعة، والبلد الإسلامي، وهو بلد يعيش فيه مسلمون، وبالتالي فإن انضمام نيجيريا إلى منظمة المؤتمر الإسلامي لا يعني - حسب وجهة نظرهم - أنها أصبحت دولة إسلامية وإن كان لا ينفي حقيقة كونها بلداً إسلامياً.

وبالنسبة لموقف الدولة من الشؤون الدينية، فقد كان أيضاً موضوعاً للجدل بين المسلمين والمسيحيين، **فرغم الطابع العلماني للدولة، إلا أنه ليس هناك فصل كامل بينها وبين الدين**، ومن ثم تقوم الدولة بدور في الشؤون الدينية كتنظيم الحج، ولكن هذا الدور كان مثار شكوى من المسيحيين والمسلمين بوجود تفرقة في المعاملة من جانب الدولة، لقد احتج المسيحيون على قيام الدولة بتنظيم

الحج إلى مكة المكرمة وطالبوا بالمعاملة بالمثل، ومن ثم أنشأت الحكومة الفيدرالية «مجلس رفاهية الحجاج» للإشراف على حج المسيحيين إلى القدس وروما. كذلك عندما قامت حكومة شاجاري (في أوائل الثمانينات) بتخصيص قطعة من الأرض ومبلغ 10 ملايين نايرا لإنشاء مسجد جامع في العاصمة الجديدة، أبوجا، طالب المسيحيون بالمثل، ووعدتهم الحكومة بتخصيص مساحة من الأرض ومبلغ مماثل لإنشاء مركز ديني مسيحي في أبوجا، وفي أكتوبر 1991، قام المسلمون بمظاهرات في مدينة كانو بالشمال احتجاجاً على رفض السلطات السماح لداعية إسلامي بزيارة المنطقة، بينما سمحت لأحد المبشرين المسيحيين بذلك.

- أما **قضية مكانة الشريعة الإسلامية** في النظام القانوني النيجيري فقد احتلت صدارة الأحداث عام 1978 (خلال الجمعية التأسيسية لدستور 1979) وعام 1988 (خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدستور 1990).

فقد كانت قضية الشريعة الإسلامية مثار أزمة كبيرة خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدستور 1979، ونشأت الأزمة بسبب النص في مشروع الدستور على إنشاء محكمة استئناف شرعية فيدرالية تستأنف أمامها أحكام المحاكم الشرعية في الولايات الشمالية، ولم تكن هناك حاجة في الماضي إلى إنشاء مثل هذه المحكمة على المستوى الفيدرالي، حيث كان الإقليم الشمالي وحدة واحدة، وكانت هناك محكمة استئناف واحدة تستأنف أمامها أحكام المحاكم الشرعية في الإقليم، ولكن بعد تقسيم الإقليم إلى 10 ولايات عام 1976 بكل منها محاكمها الشرعية أصبحت هناك حاجة لإنشاء محكمة استئناف شرعية فيدرالية تستأنف أمامها أحكام هذه المحاكم، وهذا ما نص عليه مشروع دستور 1979.

ولكن عند مناقشة المشروع في الجمعية التأسيسية عام 1978، اعترض الأعضاء المسيحيون في الجمعية، وخاصة الأعضاء من جماعات الأقليات الشمالية، على أساس أن ذلك يعني تحول نيجيريا إلى دولة دينية، وهو ما رفضه

الأعضاء المسلمون باعتبار أن إنشاء المحكمة يرتبط بضمان طريقتهم في الحياة، وتحولت قضية المحكمة إلى قضية «رمزية» حيث تمسك كل طرف بموقفه، وسيطرت هذه القضية على أعمال الجمعية التأسيسية لدرجة أن أحد أعضائها ذهب إلى أنه «بمجرد الانتهاء من قضية الشريعة، فإنه يمكن القول إن أعمال الجمعية قد انتهت بالفعل».

ولم يقتصر الجدل حول قضية محكمة الاستئناف الشرعية الفيدرالية على الجمعية التأسيسية فقط، ولكن كانت له أصداؤه خارجها، في الجامعات وأجهزة الإعلام، حيث تبادل الطرفان اتهامات التعصب والجهاد والتنصير، كما طالبت «الرابطة المسيحية النيجيرية» باعتراف الدولة بنظام قانوني مسيحي أيضاً، وشكلت الرابطة لجاناً لوضع مشروع ذلك النظام.

ومن أجل إيجاد مخرج من هذه الأزمة، تم تشكيل لجنة داخل الجمعية التأسيسية للتوصل إلى حل وسط، وأوصت هذه اللجنة بتعيين ثلاثة قضاة من المتخصصين في الشريعة الإسلامية ـ سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين ـ في إطار محكمة الاستئناف الفيدرالية للنظر في القضايا المرفوعة من المحاكم الشرعية في الولايات، وترتب على هذا الحل الوسط انسحاب نحو 90 عضواً من الأعضاء المسلمين بالجمعية احتجاجاً على ذلك، ولم يعودوا إلا بعد تدخل رئيس الدولة، الجنرال أوباسانجو، شخصياً، **وخرجت نيجيريا بسلام من أزمة كادت لتكون أشد خطورة من أزمة الحرب الأهلية** (1967 ـ 1970).

ثم عاد الحديث من جديد عام 1988 حول مكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني النيجيري وذلك خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدستور 1990، ومرة أخرى ظهر الجدل بين الأعضاء المسلمين والمسيحيين، فالمسلمون يرون أن الشريعة يجب أن تطبق حيث يوجد عدد كبير من المسلمين، وأن القانون العام في نيجيريا هو القانون الإنجليزي وهو في حقيقته قانون مسيحي، بينما احتج الأعضاء المسيحيون بأن تطبيق الشريعة يتعارض مع علمانية الدولة ومع المادة

العاشرة من دستور 1979 التي تمنع حكومة الاتحاد أو أياً من الولايات من تبني أحد الأديان كدين للدولة، ولم يتوقف الجدل حول هذه القضية إلا بعد تدخل رئيس الدولة، الجنرال إبراهيم بابا نجيدا، على أساس أنه قد سبق حسمها في دستور 1979. وبالنسبة للجدل حول **الانتماء الديني لشاغلي المناصب السياسية العليا**، فقد ظهر في أكثر من مناسبة، ومنها:

* في أكتوبر 1987، أعلن الشيخ أبو بكر جومي، وهو شخصية إسلامية بارزة من الشمال، أن المسلمين لن يتسامحوا إذا تولى مسيحي رئاسة الحكومة الاتحادية في نيجيريا، وأن مثل هذا الشخص يمكن أن يصل إلى هذا المركز بالقوة أو بانقلاب عسكري فقط، أما بالانتخاب فإنه يصعب أن يتولى شخص غير مسلم رئاسة الدولة.

ورداً على ذلك، أعلن كبير أساقفة لاجوس أن جومي لا يتحدث باسمه فحسب، وهدد بأن المسيحيين «سيحرقون البلاد»، وعلى حد تعبيره: «إننا نريد أن نحافظ على نيجيريا في حالة سلام، ولكن إذا حاول أي شخص القيام بهذه الممارسات الفارغة في هذا الوقت، فإننا لن نبالي، إننا سنحرق الدولة؛ لأنها ستكون حرباً دينية، ولن ينشغل أحد بإنهائها، ولن يوقفها أي سلاح».

* وفي مايو 1988، نشأ تنافس ديني بين الطرفين على شغل المناصب العليا في الجمعية التأسيسية لدستور 1990، فقد كان رئيس الجمهورية من الايبو (كبرى الجماعات العرقية في الإقليم الشرقي) ونائبه من الهوسا فولاني (كبرى الجماعات العرقية في الإقليم الشمالي) كما كان سكرتير الجمعية من جماعات الأقليات العرقية، وكان مطلوباً أن يكون لليوروبا (الجماعة العرقية الكبرى في الإقليم الغربي) ممثل في الهيئة العليا للجمعية، وأقترح الأعضاء المسلمون ممثلاً مسلماً، هو لطيف أديجبيتي، بينما اقترح الأعضاء المسيحيون ممثلاً مسيحياً، وهو أولوفيمي أولوتويي، وسرعان ما حشد كل من الفريقين أنصاره، وتوقفت أعمال الجمعية عدة أيام لهذا السبب، ولم تخرج الجمعية من هذا المأزق إلا

بتدخل رئيس الدولة، الجنرال إبراهيم بابانجيدا، حيث طلب من أعضائها عدم اختيار ممثل لليوروبا ـ أصلاً ـ في الهيئة العليا للجمعية.

* وفي عام 1992 وبعد الإعلان عن ترشيح مسلمين شماليين لمنصب رئاسة الجمهورية عن الحزبين الوحيدين في البلاد (المؤتمر الوطني الجمهوري والحزب الوطني الديموقراطي الاجتماعي)، هدد بنسون أداهوسا، رئيس الرابطة المسيحية النيجيرية، بمقاطعة المسيحيين للانتخابات الرئاسية، وقيام حالة أسوأ من الحرب الأهلية، وبعد استقرار ترشيحات الحزبين على «بشيرتوفا» وهو مسلم شمالي، عن المؤتمر الوطني الجمهوري، و«مسعود أبيولا»، وهو مسلم جنوبي، عن الحزب الديمقراطي الاجتماعي، طالب العديد من المؤسسات المسيحية بضرورة أن يكون مرشحا الحزبين لمنصب نائب الرئيس من المسيحيين، وفعلاً قام المؤتمر الوطني الجمهوري باختيار أحد الأيبو المسيحيين كمرشح لمنصب نائب الرئيس، بينما اختار الحزب الديمقراطي الاجتماعي مرشحاً مسلماً من الشمال لذات المنصب، مراعياً التوازن الإقليمي في ترشيحات الحزب دون التوازن الديني.

(3) ومن جهة ثالثة وأخيرة، **فقد ازداد التوتر والعنف الديني بين المسلمين والمسيحيين**، خلال الفترة محل الدراسة وخاصة منذ أوائل الثمانينيات وينبغي الإشارة إلى وجود محاولات للحوار بين الطرفين منذ الأيام الأولى للاستقلال، ففي عام 1961، قام الرومان الكاثوليك في مدينة كانو، بشمال نيجيريا، بإنشاء «معهد فاطمة» لتشجيع مثل هذا الحوار، وفي أواسط الستينيات قام «المجلس المسيحي النيجيري» بإنشاء «معهد الكنيسة والمجتمع» في إيبادان، بغرب نيجيريا، واستضاف ذلك المعهد «المشروع الإسلامي في إفريقيا» والذي كان يهدف إلى تشجيع الحوار الإسلامي ـ المسيحي، وفي أوائل السبعينيات، صدرت مجلة اسمها «الحوار النيجيري: مجلة الدراسات بين الأديان»، ويديرها مسلم ومسيحي، لتحقيق نفس الغرض، ولكن الظروف العامة في نيجيريا لم تسمح

بنجاح مثل هذه المحاولات، ومن ثم تصاعد التوتر الديني والذي وصل إلى وقوع مصادمات وأعمال عنف بين الطرفين، ومن بين مواقف العنف الديني التي شهدتها نيجيريا منذ بداية الثمانينات:

ـ أحداث العنف في مدينة كانو بشمال نيجيريا في أكتوبر 1982، وتم خلالها إحراق وإتلاف عدد من الكنائس بالمدينة، وجاءت الأحداث نتيجة فشل المسلمين في منع إنشاء كنيسة في مكان قريب من أحد المساجد.

ـ أحداث العنف في كافنشان بولاية كادونا في مارس 1987 بين «جمعية الطلاب المسلمين» و«زمالة الطلاب المسيحيين»، وذلك بسبب ما ذكر عن قيام المسيحيين بتحريف القرآن الكريم، وأدت هذه الأحداث إلى مقتل 19 شخصاً على الأقل وإحراق وإتلاف خمسة مساجد و152 كنيسة و152 منزلاً و169 فندقاً وباراً و95 سيارة، وامتدت الأحداث إلى زاريا وفونتوا وداورا وكادونا بشمال نيجيريا.

ـ المصادمات التي وقعت في جامعة أحمد بيللو في زاريا بشمال نيجيريا، بين الطلاب المسلمين والمسيحيين، وذلك طوال ليل يوم 13 يونيو 1988، ولجأ الطرفان إلى استخدام السكاكين والعصي وقنابل النفط، وذلك لحسم معركة رئاسة اتحاد طلاب الجامعة، وأدت هذه المصادمات إلى مقتل أحد الطلاب وإصابة أكثر من مائة بجراح خطيرة.

ـ الانقلاب العسكري الدموي الفاشل الذي قام به الرائد أوركا ـ وهو مسيحي شمالي ـ في إبريل 1990، واستولى خلاله على مبنى الإذاعة، وأعلن عن فصل خمس ولايات شمالية، ذات أغلبية إسلامية، عن الاتحاد النيجيري، وهي ولايات سوكوتو وكاتسينا وكانو وباوتشي وبورنو.

ـ أحداث العنف التي وقعت في ولاية باوتشي في إبريل 1991، وقتل خلالها نحو 250 شخصاً من المسلمين والمسيحيين، وذلك عندما حاول المسيحيون ذبح الخنازير في مذبح محلي يستخدمه المسلمون.

ـ الاضطرابات التي وقعت في مدينة كانو في أكتوبر 1991، وقتل خلالها أكثر من 300 شخص من الطرفين، وذلك في أعقاب المظاهرات التي قام بها المسلمون احتجاجاً على سماح سلطات الولاية لأحد المبشرين المسيحيين بجولة في الولاية، بينما رفضت السماح بذلك لأحد الدعاة المسلمين.

ـ أعمال العنف التي وقعت في كادونا بين الهوسا (المسلمين) والقطف (المسيحيين) في مايو 1992، وقتل خلالها نحو 300 شخص، وفرضت السلطات حظر التجول في الولاية.

المصادمات التي وقعت في مدينة جوس بأواسط البلاد في إبريل 1994، بين المسلمين والمسيحيين وقتل خلالها خمسة أشخاص.

ونتيجة لهذه التوترات والصدامات، فقد اعتبر أحد الدارسين النيجيريين أن الانقسام الديني في نيجيريا يمثل «قنبلة موقوتة» يمكن أن تنفجر في أي وقت، وإذا حدث وانفجرت هذه القنبلة فإنها ستؤدي إلى حرب دينية لا يعلم مداها إلا الله، خاصة وأن معظم سكان نيجيريا (نحو 90%) ينتمون إلى إحدى الديانتين، كما أن هناك شبه انقسام إقليمي بين الطرفين، حيث يتركز المسلمون في شمال نيجيريا والمسيحيون في جنوبها الشرقي، بينما تتعادل نسبة كل منهما من سكان الجنوب الغربي.

وختاماً لهذا البحث، وفي ضوء ما ذكر، فقد كان المسلمون في نيجيريا، وخاصة في شمالها، يعيشون حتى بداية القرن العشرين في ظل نظم سياسية تستند بوجه عام إلى تراثهم الثقافي والديني، ثم جاء الاستعمار البريطاني وفرض عليهم، ضمن غيرهم من سكان نيجيريا الحالية، إطاراً سياسياً يستند إلى أسس تتعارض في كثير منها مع أحكام الدين الإسلامي، بالإضافة إلى أنهم أصبحوا يعيشون في مجتمع تعددي من النواحي الدينية والعرقية واللغوية وغيرها، ورغم أن معظم المجتمعات الإسلامية تاريخياً كانت مجتمعات تعددية، إلا أن هذه التعددية كانت في ظل غلبة النظم والثقافة الإسلامية، وهذا يمثل أحد الاختلافات

الأساسية بين المجتمعات التعددية الإسلامية في الماضي والمجتمعات التعددية الحالية التي يعيش فيها مسلمون كالمجتمع النيجيري.

ونتيجة لذلك، فقد تأثر المسلمون في نيجيريا سلبياً ـ بوجه عام ـ بعد إدماجهم في الإطار السياسي الحالي، حيث يتضمن مبادئ تتعارض صراحة مع التعاليم الإسلامية، ومن ذلك مثلاً الفصل بين الدين والدولة والنص في الدساتير النيجيرية على حرية الاعتقاد والدين بما في ذلك حرية الشخص في تغيير دينه، وتشجيع الاختلاط والتزاوج بين النيجيريين على اختلاف انتماءاتهم العرقية واللغوية والدينية، واقتصار تطبيق الشريعة الإسلامية على الأحوال الشخصية، وتهديد حياة المسلمين وأموالهم ومساجدهم خلال أعمال العنف الديني التي تحدث بين الحين والآخر.. إلخ.

إلا أن ذلك لا يعني استحالة تعايش المسلمين في مجتمع متعدد الأديان، ولكن ذلك يتوقف على وجود إطار للتعايش لا يتصادم مع أساسيات الدين الإسلامي، (ويسمح لكل طائفة دينية بأن تكون نظمها السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية مستمدة من دينها وعقيدتها.

مصادر البحث

أولاً: باللغة العربية:

1 ـ د. إبراهيم نصر الدين: الاندماج الوطني في إفريقيا ـ نموذج نيجيريا (القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي 1997).

2 ـ صبحي علي قنصوه: **مشكلة الاندماج الوطني في نيجيريا**، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، 1989.

ثانياً: باللغة الأجنبية:

3 ـ Atanda, J.A. «Conclusion - Paradoxes and Problems of Religion and Secularism in Nigeria: Suggestions for solution in J. A. Atanda et al. (eds.), Nigeria Since Independence, The First Twenty - Five Years (Ibadan: Heinemann Educational Books «Nigeria» Ltd., 1989), Vol. IX, Religion, PP. 184 - 194.

4 ـ Balogun, S. A., «Islam in Nigeria: Its Historical Development» in J. A. Atanda et al., Op. Cit., PP. 54 - 70.

5 ـ Ekoko, A. E., and L. A. Amadi, «Religion and Stability in Nigeria» in J. A. Atanda et al., Op. Cit., PP. 110 - 133.

6 ـ Ibrahim, Jibrin, «Religion and Political Turbulence in Nigeria» in The Jouranl of Modern African Studies, Vol. 29 No. 1, 1991, PP. 122 - 135.

7 ـ Ihonvbaire, Julius, «A Critical Evaluation of the Failed 1990 Coup in

Nigeria» in The Journal of Modern African Studies, Vol. 29, No. 4, 1991, PP. 615 - 622.

8 - Kalu, Ogbu U., «Religions in Nigeria: An overview» in J. A Atanda et al., Op, Cit., PP. 11 - 24.

9 - Laitin, David D., «The Sharia Dabate and the origins of Nigeria's Second Republic» in The Journal of Modern African Studies, Vol. 20. 3, 1982, PP. 411 - 429.

10 - Umar, Muhammad Sani, «Islam in Nigeria: Its Concept, Manifestations and Role in Nation - Building» in J. A Atanda et al., Op. Cit., PP. 71 - 97.

11 - Africa South of the Sahara, 1996, (London: Europa Publications limited, 1996 PP. 706 - 717.

أحوال الإسلام والمسلمين في نيجيريا

للباحث/ إبراهيم محمد بللو (نيجيريا)
ماجستير في أصول الفقه الإسلامي

المقدمة

في الواقع إن الكتابات عن المسلمين في نيجيريا تعتبر قليلة نسبياً، ورغم ذلك فقد تناولت الموضوع بإيجاز شديد وقد اعتمدت فيه على تقرير واقع عايشته شخصياً، يعبر عن أحوال المسلمين في تلك البقعة من إفريقيا.

وعلى هذا فمعظم مادة هذا البحث مستقاة من الواقع الحقيقي الراهن في نيجيريا بل كان الاعتماد على المصادر والمراجع المكتوبة محدوداً جداً وفي أضيق الحدود.

وسوف أتناول الموضوع بإذن الله من خلال العناصر التالية:

التعريف بالممالك المسلمة وتاريخ الإسلام والمسلمين في نيجيريا.

دور المستعمر في مقاومة المد الإسلامي في نيجيريا.

الأوضاع الحالية للمسلمين في نيجيريا.

المنظمات والجمعيات المحلية والدولية التي تتولى عملية الدعوة الإسلامية.

المشاكل التي تواجه المسلمين من جراء فصل الدين عن الدولة.

الشكاوى التي يعاني منها المجتمع الإسلامي في نيجيريا والحلول المقترحة لها.

التعريف بالممالك المسلمة

لقد انتشر الإسلام في شتى بقاع العالم، ومن البلاد التي تشرفت بانتشار الإسلام فيها نيجيريا، وفي الحقيقة ـ إن محاولة تحديد الوقت الحقيقي لدخول الإسلام فيها أمر عسير؛ وذلك لأن نيجيريا كدولة لم تكن في ذلك الوقت كما هي معروفة الآن، وقد كانت بها عدة ممالك وعددها ست عشرة مملكة. وكبرى هذه الممالك (برنو) المسلمة، كما توجد ثلاث ممالك أخرى أيضاً مسلمة، وهي مملكة (كانو ـ كتسينا ـ زكزك) كما كانت توجد مملكة أخرى تشبه الممالك الإسلامية المذكورة، ذلك أن أهلها يزعمون الانتماء إلى الإسلام، ولكن عاداتهم ومعتقداتهم بعيدة كل البعد عن الإسلام الصحيح، وهي مملكة (جوبير)، وذلك الكلام كله متعلق بإسلام حكام تلك الممالك.

بالنسبة إلى الممالك الشمالية، على وجه الخصوص، فإن شعوبها اعتنقت الإسلام عن اقتناع بتعاليمه بينما ظل أمراؤهم على الوثنية، وهذه الممالك الشمالية هي:

دورا ـ رنو ـ نفي ـ ياورى ـ كب ـ جكن ـ إغال، بزغُ ـ كورزفا.

إن الذين تحدثوا عن تاريخ دخول الإسلام في الممالك المسلمة المذكورة أخذوا في الاعتبار الحقبة الزمنية التي دخل فيها أمراؤهم الإسلام، ودخل فيها معظم الرعايا، فحددوا تاريخ دخوله مملكة برنو ـ على سبيل المثال ـ بعام 1085 إفرنجي وهي السنة التي اعتنق فيها الملك الإسلام، وسمى نفسه «محمد» ودخل معه شعبه في الإسلام، ومثلها مملكة «كنو» عام 1349 إفرنجي، وأيضاً تلك السنة هي التي دخل فيها ملكها الإسلام وسمى نفسه عليّ ياجي[1].

---

(1) راجع: الثقافة العربية في نيجيريا ص 37 تأليف: د/ علي أبو بكر، وهي رسالة علمية نال بها الدكتوراه من كلية الآداب جامعة القاهرة، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا ص 70 د/ شيخو أحمد سيد سعيد غلادنت ط دار المعارف القاهرة.

ولكن الصحيح أن دخول الإسلام الممالك الشمالية ولا سيما هاتين المملكتين أقدم من هذا بكثير، بل يمكن القول بأنه قديم قدم بداية التعامل التجاري بين هذه الممالك والتجار المسلمين العرب.

فقد كانت التجارة رائجة بين بلاد المغرب العربي وبلاد السودان، والتي تبدأ من دولة السودان الحالية شرقاً إلى السنغال غرباً، وكان التجار المسلمون قدوة حسنة، وكان الوثنيون من أهل هذه المناطق قريبين من الفطرة السليمة، والإسلام دين الفطرة، فلا عجب إذاً أن يعتنقوا الإسلام عن حب واقتناع.

ويقول السيد توماس أرنولد في ذلك ما نصه: (ومن السهل أن يفهم كيف يؤثر على إفريقي وثني تأثيراً كبيراً مظهر التاجر المسلم وهو يؤدي الصلاة ويكثر السجود، ويستغرق في العبادة كائناً خفياً، وهو صامت خاشع، ذلك الإفريقي الذي له شعور قوي نحو الأسرار الخفية. . تلك الأسرار التي تكون موجودة في الغالب حيث الحضارة البدائية الساذجة، وحب الاستطلاع بطبيعة الحال يدفع للاستعلام عن الإسلام التي يجدها للمهتدي الجديد (بعد السؤال) يمكن أن تكسبه، ولعله يولي ظهره لو قُدمت إليه تلك المعلومات أولاً كهبة من غير طلب)[1].

ومما سبق يمكن أن نقول إن الإسلام قد وصل إلى نيجيريا عن طريق:

1 ـ اعتناق الطبقة الحاكمة للإسلام أولاً، ومن ثم اتباع الرعية لهم، وجهود هؤلاء الملوك في نشر الإسلام وتكريم العلماء المسلمين.

2 ـ التجارة ودورها الكبير في نشر الإسلام عن طريق التجار العرب المسلمين.

(1) Sir T. W Arnold, The preaching of Islam Azhraf press, Lahore 1968 P. 1968 P. 423.

مناطق تواجد المسلمين في نيجيريا

سبق أن ذكرنا أن نيجيريا في القرن الثامن عشر لم يكن لها وجود على الشكل الحالي فقد كانت بهذه البقعة عدة ممالك، ولقد تم دمج الممالك الشمالية بالجنوبية لتصبح ما تسمى حالياً نيجيريا.

ويمكن تقسيم المناطق التي يوجد بها المسلمون في نيجيريا إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يشمل معظم الإقليم الشمالي لنيجيريا، ويشكل فيه المسلمون أغلبية ساحقة، ويمثل ما يقرب من ثلثي مساحة نيجيريا.

القسم الثاني: ويشمل منطقة غرب نيجيريا، وأغلبية سكانه من المسلمين ومن أشهر الولايات المسلمة بها ولاية لاجوس العاصمة القديمة.

القسم الثالث: ويتضمن إقليمي الشرق والغرب الأوسط، ويشكل فيه المسلمون أقلية، وتختلف تلك الأقليات من مدينة إلى أخرى[1].

المذهب الفقهي والعقدي السائد في نيجيريا

المذهب الفقهي السائد في نيجيريا شمالها وجنوبها هو المذهب المالكي، والظاهر أن هذا المذهب وصل إلى نيجيريا من البلدان المجاورة التي وصل إليها من بلاد المغرب العربي. أما مذهب أهل نيجيريا من الناحية العقدية فهو مذهب أهل السنة الأشعريين.

عدد المسلمين في نيجيريا

يصعب الجزم بالعدد التقديري للمسلمين في نيجيريا، فليس هناك إحصاء دقيق للتعداد السكاني، ولكن نستطيع أن نقول إن عددهم لا يقل عن مائة مليون

(1) راجع الثقافة العربية في نيجيريا ص 37.

نسمة، وفي تعداد آخر قد يصل إلى مائة وعشرين مليوناً، ومهما يكن من الأمر فإن نسبة المسلمين تتراوح من خمس وستين إلى سبعين في المائة.

دور المستعمر في الحد من المد الإسلامي

لقد لعب المستعمر دوراً كبيراً في مقاومة المد الإسلامي في نيجيريا، وذلك لأن من قرأ تاريخ الإسلام في نيجيريا يجد أنه كان في وقته الذهبي حين دخل المستعمر هذه الممالك في جنوب نهر النيجر.

ولم يحاول الاستعمار في ذلك الوقت دخول الممالك الواقعة شمال نهر النيجر لما علموا من عدم قدرتهم على مقاومة المسلمين المجاهدين.

وبقيت لطلائع الاستعمار ممالك الجنوب لمدة تربو على مائة عام قبل وصولهم إلى الشمال، وكان شغلهم الشاغل في تلك الفترة التبشير بالمسيحية، ورعاية مصالحهم التجارية، وفي هذه الفترة قامت دولة إسلامية على يد الشيخ عثمان بن فودي، وكان مولده عام 1754 إفرنجي، وتلقى تعليمه في صباه على يد أبيه ثم درس الفقه وغيره من العلوم الإسلامية على يد شيخه العالم الجليل: جبريل بن محمد ـ وكان يُشار إليه بالبنان في العلم والورع، ثم رحل الشيخ وتلميذه إلى «أقدس»[1].

عندما عزم الشيخ جبريل على الذهاب إلى الحج للمرة الثانية، أمر تلميذه بالعودة إلى أهله إذ لم يكن قد أستأذنهم للخروج للحج؛ فرجع وذلك بعد أن استقى فنون العلوم والمعرفة من شيخه وغيره من علماء أقدس. وبعد عودته احتل مكان شيخه وشرع في دعوته الإصلاحية في مملكة (جوبير) بمساندة أخيه عبد الله ابن فودي الذي كان يصغره بست عشرة سنة، واتخذا من التدريس والوعظ والإرشاد مهنة لهما.

بعد فترة وجيزة من العمل الدؤوب ذاع صيته في جميع أنحاء بلاد الهوسا،

(1) هي منطقة في دولة النيجر الحالية.

الأمر الذي جعل أمير مملكة (جوبير) المسمى بأواجن تمورزو الذي حكم في فترة ما بين (1776: 1794) إفرنجي يطلب من الشيخ ابن فودي الانتقال إلى عاصمة المملكة التي تسمى ألقاضاوا[1] للقيام بمهمة تأديب أبناء الأسرة الحاكمة، وقبل الشيخ واستمر في هذه المهمة حتى نهاية عهد الأمير «يعقوب» الذي كان أخاً للأمير باواجن، وبقي في السلطة لمدة ست سنوات (1794: 1800).

لما مات هذا الأمير خلفه أخوه «نافاتا» الذي غيَّر معاملته للشيخ عثمان لأنه كان يرى في الشيخ والإسلام خطراً واضحاً يهدد مملكته وملكه. وتوترت العلاقة بينهما ورجع الشيخ إلى قريته، وأصدر الأمير «نافاتا» قرارات ظن أنها ستبعد الناس عن الإسلام، ومن هذه القرارات:

أولاً: أنه لا يسمح لأحد (بعد يوم الإعلان للقرارات) أن يدعو الناس للإسلام ولا يعظ المسلمين إلا الشيخ عثمان.

ثانياً: لا يسمح لأحد أن يعتنق الإسلام إلا من ورثه عن آبائه وأجداده، ومن لم يكن كذلك فليعد إلى دين آبائه وأجداده القدامى.

ثالثاً: لا يسمح لأحد بحال من الأحوال أن يُرى مُعمماً، كما لا يسمح لأية امرأة كائنة من كانت أن ترتدي الخمار[2].

وأذيعت هذه القرارات في جميع أنحاء المملكة.

ولم تطل مدة ولاية هذا الملك وتوفي بعد عامين فقط من توليه السلطة، وخلفه ابنه وسار على نهج أبيه من كراهية وعداء للإسلام، وكان ينفي من تلقى تعليمه الديني على يد الشيخ ابن فودي، وهاجر الشيخ من مملكة (جوبير) إلى

(1) هكذا كتبها د. علي أبو بكر في كتابه الثقافة العربية في نيجيريا، ولكنني أرى أن الصواب هو ألقالاوا ذلك لأن الضاد لا يقدر الهوساوي العادي النطق بها، فتقلب «إلى حرف لام» حتى يسهل النطق بالكلمة.

(2) راجع: الثقافة العربية في نيجيريا ص 82.

قرية «غدا» الواقعة في مملكة كب، بعد أن حاول الأمير اغتياله وفشل.

ولما أذيع خبر هجرة الشيخ من مملكة (جوبير) أخذ أتباعه يهاجرون في أعداد كبيرة، فأصدر قراراً بمنع الهجرة الأمر الذي أدى إلى قتل كل من حاول الهجرة ونهب ممتلكاته، مما جعل الشيخ ابن فودي يصدر كتاباً يبين فيه أحكام الجهاد في الإسلام وسماه «بيان وجوب الهجرة».

ولما رأى هذا الأمير أن عدد المهاجرين يزداد خاف من قوة الإسلام الناشئة، وبدأ يشن غارات على الشيخ ابن فودي وأتباعه، فكانت بداية الجهاد المسلح ضد حاكم (جوبير) وأعوانه، وذلك في عام 1852 إفرنجي، وبعد ذلك بأربع سنين أصبحت جميع ممالك الهوسا تحت راية الشيخ الإسلامية، وأسس الخلافة الإسلامية، وجعل عاصمتها «سوكوتو» وبقيت هذه الدولة الإسلامية طيلة مائة عام حتى دخل الاستعمار «سوكوتو» عام 1903 إفرنجي[1].

سياسة الاستعمار تجاه الخلافة الإسلامية

ولما عرف الاستعمار قلة حيلته في التغلب على الخلافة الفتيَّة، اختار البقاء في الممالك التي كانت واقعة في جنوب نهر النيجر حتى تتسنى له الفرصة للقضاء على الدول الإسلامية الواقعة شمال نهر النيجر.

وقد ثبت أن أول من اتصل بشمال نيجيريا من البريطانيين كان Clapaton وكان ذلك في عهد الأمير محمد بلو بن عثمان بن فودي.

وكان هذا البريطاني لابسا للزي العربي وزعم أنه عربي مسلم، ولكن اكتشف كذبه وأصيب برعب شديد ومرض ومات، وأمر الأمير محمد بلو بدفنه بعيداً عن مقابر المسلمين، فكان قبره أساساً لقبور الكفار في مدينة سوكوتو فيما بعد.

(1) راجع حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، ص 62 ـ 65.

وبدأ الاستعمار الإنجليزي بعد ذلك بالشمال في عام 1902 إفرنجي حين عينت الحكومة البريطانية فردريك لوجارد (Fredric lugard) حاكماً على الأقاليم الجنوبية، للدولة النيجيرية الحالية.

وقد حاول لوجارد إنشاء علاقة بينه وبين أمراء شمال نيجيريا، وكان الخليفة آنذاك أمير المؤمنين عبد الرحمٰن، فرفض فكرة أن يكون هناك أدنى علاقة بينه وبين الاستعمار بكافة أشكاله، ورد على الاستعمار ممثلاً في الحاكم البريطاني بما نصه:

«منا إليكم، لا أقبل أن يقيم أحد منا أي علاقة بيننا وبينكم أبداً. ولن أتفق معكم أبداً، وليس هناك أي شيء بيني وبينكم، إلا ما بين المسلمين والكفار وهي الحرب التي أمرنا الله بها، ولا حول ولا قوة إلا بالله. هذا والسلام».

وبعد إرسال هذا الخطاب ما لبث هذا الأمير أن مات في عام 1902 إفرنجي وخلفه الأمير محمد الطاهر ونهج منهج سلفه.

وفي عام 1903 إفرنجي أرسل الحاكم البريطاني حملة عسكرية، وصلت إلى سوكوتو عاصمة الخلافة، ولما رأى الأمير الطاهر عدم مقدرته العسكرية مقارنة بالقدرة العسكرية للمستعمر انسحب إلى مدينة برمي، وعين مكانه جيش الاحتلال الأمير محمد الطاهر الثاني، وفي «برمي» جهز الأمير الطاهر الأول جيشاً لمقاومة الاحتلال، واشتبك الجيشان، واستشهد الأمير محمد الطاهر الأول.

لم يكن موت الأمير محمد الطاهر الأول النهاية لمقاومة أهل الشمال للاحتلال. وفي عام 1906 إفرنجي خرج رجل يسمى «معلم عيسى» من مدينة «ساتر» القريبة من سوكوتو، و ادعى أنه المهدي المنتظر وجاء ليخلص المسلمين من حكم الكفار وتبعه الكثيرون، وهاجموا جيش الاحتلال، إلا أن تفوق الاستعمار العسكري حال دون انتصار المسلمين، ووصلت الإمدادات للمستعمر،

وانهزم المسلمون، وبذلك تم احتلال جميع الممالك الإسلامية التي قامت في عام 1804[1].

ومما سبق ندرك كيف أن الاستعمار تعامل مع الإمارات الإسلامية في البداية معاملة طيبة للوصول إلى غايته لكن الخليفة أظهر لهم العداء الواضح.

ولما تغلب المستعمر بدأ في تطبيق النظم الخاصة به سواء في السياسة أو الاقتصاد أو غيرها من المجالات، ففي نظم الإدارة طبقت بريطانيا نظام «الحكم غير المباشر».

في ظل هذا النظام لم يكن هناك أي مجال لكي تدخل التشريعات الإسلامية من أي نوع، فهذا النظام خطير حيث إن المستعمر لن يشرع شيئاً، ولم يكن الإسلام دخل فيه من قريب أو بعيد، بل يدخل النظام الخاص به، والذي يخدم مصالحه أولاً وأخيراً.

وقد عمل الاستعمار على القضاء على اللغة العربية، حيث كانت اللغة الرسمية للخلافة الإسلامية في الشمال، وكانت الكتابة في هذه الدولة بالحروف العربية، سواء أكان المكتوب باللغة العربية، أم باللغة الهوساوية، فألغاهما النظام وجعل الكتابة بالحروف اللاتينية.

وكان التعليم في أيدي الكنائس التبشيرية، وكان غرضهم هو إدخال الناس في المسيحية، وأدرك المسلمون ذلك فامتنعوا عن إرسال أولادهم إلى تلك المدارس، وإزاء ذلك أنشأ الاحتلال عدة مدارس حكومية بجانب مدارس التبشير، ولكنها كانت تحمل في طياتها كل ألوان التبشير والاستعمار، والتأكيد بأن الأوروبيين هم أصحاب الحضارة وما عداهم متخلفون، وأن المسيحية هي السبيل الوحيد لحضارة البشر وتقدمهم.

---

(1) راجع جهود لورد لوجارد في خدمة الإمبراطورية البريطانية في غرب إفريقيا، تأليف: عبد السلام محمد صقر.

وقد فشلت المحاولات الأولى لفتح مدرسة خاصة بالمسلمين للأسباب التالية:

1 ـ أن العلم كان هو الثقافة الغربية فقط، وفي تلك الحقبة من الزمان كانت الثقافة مسيحية صرفة.

2 ـ أن التعليم كان في أيدي المبشرين وكان الغرض الأساسي هو إدخال أولاد المسلمين النصرانية.

3 ـ اعتزاز المسلمين بالثقافة الإسلامية الموروثة عن الآباء والأجداد.

4 ـ أن المحتل قد عقد معاهدات مع المسلمين بعدم السماح للمبشرين بالدخول إلى أراضي المسلمين إلا بموافقة الأمراء المسلمين.

5 ـ أن المحتلين أنفسهم لم يشجعوا المبشرين على الدخول في أراضي المسلمين لعدم إثارة مشاعرهم إذ لم يكن لديهم إمكانيات كافية لقمع أي ثورة أهلية لو انضم الأهالي ضدهم[1].

الأوضاع الحالية للمسلمين

أولاً: الأوضاع الاجتماعية

وقبل الخوض في هذه الأوضاع يجدر بنا أن نذكر نبذة عن مناخ نيجيريا بشكل عام.

ـ إن الأراضي النيجيرية جميعها أراضٍ زراعية، فلا توجد بها صحراء، وتوجد بها مرتفعات في أماكن مختلفة خاصة الشرق الشمالي، والجنوبي.

ـ إن الأمطار تهطل بغزارة في جميع أنحاء البلاد، وإن كانت الفترة التي

(1) حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا ص 92 ـ 93.

تهطل فيها الأمطار تختلف من مكان إلى آخر، فالفصل المطير أطول في جنوب البلاد.

ـ إن صناعة المواد الاستهلاكية التي يتطلبها المواطن العادي متوفرة، بل إن جميع الدول المجاورة تعتمد على هذه المصانع وما تنتجه.

ومن السكان من يقطن الحضر، والكثير يقطنون الريف، وقاطنوا الريف من المسلمين يشتغل السواد الأعظم منهم بالزراعة، وقليل منهم المتعلمون سواء أكان التعليم دينياً أم مدنياً.

ويفوق سكان الريف سكان الحضر، وبالطبع ينعكس ذلك على الحياة السياسية، ذلك أن هؤلاء الريفيين لا تكاد تكون لهم علاقة تذكر بالحكومات المتعاقبة، ولا يدركون أن لهم حقوقاً مشروعة في الثروة القومية.

وهذا التوزيع الديمُجرافي له أثر سلبي في حياة الناس السياسية حيث إن الريفي لا دراية له بالسياسة، والمتعلم منهم يجري وراء مصالحه الشخصية فقط.

وأما ساكن الحضر فله ميزات عديدة، منها أن الوعي السياسي لدى سكان الحضر عالٍ إلى حد ما، سواء أكان السكان متعلمين أم غير متعلمين لأن الأوضاع السياسية والاقتصادية لها آثارها المباشرة عليهم، لذا تجد أن المظاهرات ـ على سبيل المثال ـ سواء أكانت احتجاجية على النواحي السياسية، أم الاقتصادية، أم الاجتماعية، تكون في المدن الكبيرة.

ثانياً: الأوضاع الاقتصادية

ذكرنا فيما سبق أن المسلمين رفضوا نظام التعليم الذي جاء به الاستعمار إذ كان يحمل في طياته التبشير بالمسيحية، وكان الرفض ناتجاً من رسوخ الثقافة الإسلامية، في أهل الشمال، وعلى العكس من أهل الجنوب الذين كانوا يدرسون في مدارس التبشير ويعتنقون المسيحية، هذا الأمر سهل للمستعمر إفشاء مراكزه الاقتصادية في جنوب نيجيريا.

وبالتالي فقد وُجد خلل في المناطق الشمالية لعدم وجود كوادر تستطيع القيام بالمهام المختلفة، الأمر الذي جعل زعيم الشمال يطلب تأخير الاستقلال لمدة سنتين.

بعد الاستقلال أصبحت محاولة الفصل بين الأوضاع السياسية والأوضاع الاجتماعية صعبة، ونالت نيجيريا الاستقلال عام 1960 إفرنجي.

وكان أول رئيس وزراء هو السيد أبو بكر تفاوابليوا (مسلماً) من شمال نيجيريا، وحدث انقلاب عسكري في عام 1966 إفرنجي، وكان أول انقلاب عسكري قام به أهل الشرق النيجيري بغرض تحويل مسار البلاد، إذ كانوا يرون أنفسهم جزيرة محاطة ببحر من الإسلام.

وتعتبر مدينة لاجوس العاصمة القديمة هي المركز الرئيسي للاقتصاد في نيجيريا ولا شك أن الغالبية العظمى في هذه المدينة من مسلمي الجنوب، وفي الوقت الراهن توجد شبكات فعّالة للمسلمين سواء في الجنوب أو الشمال، ومن الأجانب والعرب اللبنانيين.

ثالثاً: الأحوال السياسية

لا يكاد المرء يصدق ما فعله المستعمر عند إرادته مغادرة البلاد ذلك أنه من المتوقع أن يسلم مقاليد السياسة والحكم إلى المسيحيين الذين دخلوا دينه، ولكنه سلمها للأغلبية، وبالطبع الأغلبية هم المسلمون، والسبب في ذلك أن الاستعمار يزعم أنه ديمقراطي، فلا بد من الانتخاب وتكون السلطة للأغلبية، فكان أول رئيس لنيجيريا من المسلمين، ولا يزال الأمر على هذه الوتيرة إلى الآن.

لقد شكل الرئيس الراحل لنيجيريا «ساني أباتشا» خمسة أحزاب سياسية، وجعل على رأسها المسلمين.

وقد فعل ذلك لظنه أن أحداً لن يعارضه إذا أراد دخول أحد تلك الأحزاب إلى الحزب الحاكم بعد العملية الإنتخابية، وكان موعدها شهر أغسطس من عام

1988 لكن سبق في الأقدار أن الرجل لن يعيش ليرى هذا اليوم، فوافته المنية في 10 يونيو 1988 إفرنجي.

ويجدر بالذكر هنا أن الانتخابات الرئاسية التي أجريت في عام 1992 إفرنجي كان المتنافسان فيها مُسلمَين، واحدهما من الشمال «بشيرتوفا»، والآخر من الغرب هو «مسعود أبيولا» وألغيت نتائج الانتخابات قبل إتمامها.

وأما عن إلغائها لكون مسعود من غرب نيجيريا فهذا غير صحيح؛ لأن هناك من أهل الشمال من قد رشحوا مسعوداً حيث إنه مسلم أيضاً.

بَيْدَ أنه من الراجح أن تكون عملية إلغاء الانتخابات ترجع في حقيقة الأمر إلى برنامج خفيّ للرئيس الأسبق بابنجيدا.

المنظمات والجمعيات التي تتولى عملية الدعوة الإسلامية.

يمكن تقسيم الجهات التي تقوم بعملية الدعوة إلى الله إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ الجهود التي يبذلها أهل العلم من عهد الخلافة الإسلامية.

2 ـ المنظمات الإسلامية المحلية.

3 ـ المنظمات الإسلامية الدولية.

أولاً: الجهود التي يبذلها العلماء التقليديون

جميع مجهودات هؤلاء العلماء ذاتية بدون أدنى تنسيق بين عالم وغيره أو أي منظمة من المنظمات. وليسوا جميعاً على مستوىً واحد، بل يمكن وضع المشتغلين بالعلم في القائمة معهم، فهناك من يقوم بتحفيظ القرآن للأطفال فقط في الكتاتيب والتي تنتشر في أنحاء المناطق الإسلامية، ويتلقى فيها الطفل مبادئ القراءة والكتابة، دون أن يأخذ هؤلاء الناس أي مقابل مادي من البشر.

أما الطائفة الثانية من المشتغلين بنشر الثقافة الإسلامية فهؤلاء يدخلون صف العلماء بالمعنى المصطلح عليه في العرف الإسلامي، منهم من لم يتخرج من

الجامعات، بل تعلموا على أيدي العلماء السابقين لهم من وقت الشيخ ابن فودي، ومن قبله.

وأما عن طرق تلقي العلوم عن هؤلاء المشتغلين بالعلم فهي كالآتي:

يجلس العالم عادة في منزله ويأتيه طلاب العلم من كل جهة سواء من المدينة التي يقطنها العالم أو من غيرها، وليس كل الطلاب على مستوىً واحد، وكل واحد يأخذ فرصته في تعلم ما يريد ويعطي الفرصة لغيره، وهذا الصنف من أهل العلم هم العُمَد في مناطقهم الذين يعتمد عليهم عامة الشعب في تلقي التعاليم الإسلامية، ويثق الشعب فيهم ثقة كبيرة ويستفتونهم في جميع الأمور الدينية فالسواد الأعظم من أفراد الأمة تعتمد على هذه الفئة من العلماء في معرفة أحكام الدين الإسلامي.

وإذا أردنا الحديث عن الدعوة الإسلامية في نيجيريا ككل فإننا لا نكتفي بالحديث عن الإسلام في الشمال فحسب، فالحق ـ سبحانه وتعالى ـ قد هيأ لهذا الدين من يقوم بنصرته في جميع أنحاء العالم وعلى هذا فالإسلام أيضاً في الجهات الأخرى من البلاد النيجيرية يجد من يدعو إليه، فهناك الشيخ «آدم عبد الله إلوري» ـ رحمه الله ـ هذا الشيخ يعتبر مجدداً في الإسلام في غرب نيجيريا ومعظم الكوادر القائمة على الدعوة الإسلامية في الوقت الراهن في تلك المنطقة درسوا على يدي هذا العالم الجليل.

وله عدة مدارس إسلامية وعربية في لاجوس، وإلورين، وغيرها من المناطق في الغرب. وتسمى مدرسته «مركز تعليم اللغة العربية والإسلام».

وله عدة مؤلفات مثل «تاريخ الدعوة إلى الله»، و«الإسلام في بلاد اليوربا» و«الإسلام في نيجيريا اليوم وغداً».

ومن العلماء الموجودين حالياً الشيخ «كمال الدين الأدبي» وله باع طويل في مجال الدعوة الإسلامية في غرب نيجيريا، وله مدرسة كبيرة في مدينة «إلورين»

وتسمى «المدرسة الكمالية»، وأخرى بمدينة لاجوس وتتلمذ على يديه الكثيرون، ويقومون بمساعدته في نشر الثقافة الإسلامية والعربية هناك.

ثانياً: المنظمات الإسلامية المحلية

يوجد عدد كبير من هذه المنظمات التي تعمل في حقل الدعوة الإسلامية، وسوف أتناول في هذه الورقة بعضاً من أهم تلك المنظمات، فأقدم هذه المنظمات هي (منظمة جماعة نصر الإسلام) ومقرها الرئيسي في «كادونا» العاصمة القديمة للإقليم الشمالي.

أسّسَت هذه المنظمة في الستينات، ويعتبر جميع أمراء المدن الشمالية أعضاء فيها، وكان لهذه المنظمة نشاطات عديدة وكان أغلبها في الأمور السياسية، ولكنها نشطت وأصبح لها الآن مدارس لتدريس العلوم الإسلامية، والمدنية، ومعترف بها من قبل الدولة.

ومعظم العلماء البارزين من مسلمي نيجيريا أعضاء فيها أيضاً، وأشهرهم الشيخ «أبو بكر محمود غومي» ويعتبر الشخصية الرئيسية التي أحيت حركة الإصلاح الديني كما قام بها قديماً الشيخ عثمان بن فودي.

وللشيخ أبي بكر غومي باع طويل في الدعوة، وكانت إذاعة كدونا وهي إذاعة الحكومة الفيدرالية تذيع تفسيره للقرآن الكريم، وترجمته لصحيح البخاري في أيام محددة من كل أسبوع، وخلال شهر رمضان المبارك يذاع تفسيره يومياً على الهواء مباشرة.

وله كتاب في تفسير القرآن الكريم بعنوان «رد الأذهان إلى معاني القرآن» وكتاب «العقيدة الصحيحة» وغيرها من المؤلفات.

وقد عمل مدرساً في أوائل حياته العلمية، وتبحر في العلوم الإسلامية، وعين في عهد حاكم الإقليم الشمالي السير أحمد بلو، قاضي قضاة الإقليم وكان عضواً في رابطة العالم الإسلامي.

ولد في عام 1926 إفرنجي، وتوفي ـ رحمه الله ـ عام 1992 إفرنجي وكان من أنصار الدعوة السلفية، وكان يركز على تصحيح عقائد المسلمين وهذه الدعوة أدت إلى إنشاء منظمة إسلامية أخرى عام 1978 إفرنجي على يد أحد أتباعه وهو الشيخ إسماعيل إدريس، وأسماها بجماعة (إزالة البدعة وإقامة السُّنَّة).

وهذه الجماعة تنهج منهج أنصار السُّنة، وجعل هذا الشيخ مقرها في مدينة لاجوس.

وقد قامت هذه المنظمة بنشر الدعوة الإسلامية بحماس لم يسبق له مثيل، ففي سنوات لا تتعدى الثلاث وصلت الدعوة إلى جميع أنحاء البلاد وكان لها أتباع في كل مكان، ويحضر لقاءاتها عشرات الآلاف من المؤيدين لها.

وقامت دعوتهم على محاربة البدع، وكانت حملاتهم عنيفة على الطرق الصوفية، ولم تهادن الطرق الصوفية هذه الدعوة بل خرجت من عزلتها لتشن هي الأخرى هجوماً عنيفاً على هذه المنظمة.

بالطبع فقد ساعد هذه النزاع على نشر الدعوة، فقد أخذ كل فريق يظهر للناس أخطاء الآخر، الأمر الذي دفع الشباب إلى الاهتمام بدراسة العلوم الإسلامية لمعرفة من هو على الصواب من الفريقين ـ فرب ضارة نافعة.

هناك أيضاً منظمة مجتمع الطلاب المسلمين Muslim Students Society وترجع أهمية هذه المنظمة لكونها المنظمة التي تتولى الدعوة في جميع المدارس الثانوية، والجامعات في نيجيريا، وهي قديمة من الستينيات ونشأت من هذه المنظمة منظمات إسلامية كبيرة وكان لها نشاط كبير في جامعة أحمد بلو في مدينة زاريا.

ومن الحوادث التي كانت سبباً لإنشاء منظمات إسلامية معاصرة في نيجيريا الصدام الذي وقع بين طلاب مجتمع المسلمين، وبين جمعية شاربي الخمور في عام 1978 إفرنجي، والتي أدت إلى مقتل تسعة طلاب من جامعة أحمد بلو بمن

فيهم رئيس اتحاد طلاب الجامعة، وفُصل الباقون، وسعى بعض العاملين في مجال الدعوة الإسلامية لعودتهم إلى الدراسة فقبلوا في بعض جامعات المملكة العربية السعودية، وبعد هذه الحادثة دب الخلاف بين رؤساء هذه المنظمة، وانقسمت إلى فريقين أحدهما بزعامة الشيخ إبراهيم يعقوب الزكزكي، والآخر بزعامة د. عثمان بغاجي، وسمى منظمته «مسلمو الأمة الإسلامية».

وأما الشيخ إبراهيم فلم يسم جماعته باسم معين، ولكن سماهم الناس باسم (الإخوان المسلمون) (Muslim Brothers) حيث كانت تنهج نهج الإخوان المسلمين، وكان لكتاب «معالم في الطريق» أثر بالغ عليهم.

وظلت هكذا حتى عام 1979 إفرنجي، الذي وقع فيه حدث خطير، وهو الثورة الإسلامية في إيران، وكان لها دور في تنشيط الدعوة الإسلامية في الأوساط الطلابية، فبدأت المنظمة تنادي بوجوب تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في نيجيريا، والعودة إلى النظام الإسلامي الذي أزاله الاستعمار وهو نظام الخلافة الذي أسسه الشيخ ابن فودي.

في عام 1996، انقسمت هذه الجماعة إلى فريقين، وذلك لأن هذه المنظمة في أول الأمر كانت من مؤيدي الثورة الإيرانية تأييداً سياسياً فحسب، وبمرور الوقت مال بعض أفراد هذه المنظمة إلى المذهب الشيعي، وأيد زعيم المنظمة ذلك بقوله: إن المذهب الشيعي أحد المذاهب الإسلامية، في حين أن الغالبية العظمى من أعضاء المنظمة رفضوا هذا الاتجاه، وكونوا منظمة أخرى أسْمَوَها «جمعية التجديد الإسلامي» بزعامة (أبو بكر مجاهد).

ولكل من المنظمتين صحيفة تصدر في يومين من كل أسبوع، وكلتاهما تصدر بلغة الهوسا.

وأما عن منظمة عثمان بغاجي «الأمة الإسلامية» فقد نهجت نهج غيرها من المنظمات الإسلامية، وتتركز على الطبقة المثقفة، ولها أعضاء كثيرون، وهي

تنتهج منهج الأخوان المسلمين في مصر والسودان، وكان لها أثر كبير في السياسة النيجيرية.

ثالثاً: المنظمات العالمية الإسلامية في نيجيريا

توجد عدة منظمات إسلامية عاملة في مجال الدعوة الإسلامية في الوقت الراهن، وقد دخلت مجال الدعوة في نيجيريا في التسعينيات ومنها:

1 ـ رابطة العالم الإسلامي:

مقرها في أبوجا وتقوم بمساعدة المنظمات الإسلامية المحلية، ولها مشروع إنشاء مدارس إسلامية، وإلى وقت كتابة هذه السطور لم يتم افتتاح أي مدرسة.

2 ـ هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية:

ومقرها في مدينة كادونا في شمال نيجيريا وتعمل في نفس المجالات التي تعمل فيها رابطة العالم الإسلامي.

3 ـ المنتدى الإسلامي:

وله مكاتب في مدن كنو ـ سوكوتو ـ كتسينا ـ زاريا. وكلها في شمال نيجيريا، والمقر الرئيسي له في كنو وبه مسجد جامع، ومدرسة، وللمنتدى فروع أخرى عديدة.

4 ـ منظمة الدعوة الإسلامية:

ولها مكتبان في مدينتي كنو ولاجوس، ولها أنشطة عديدة.

المشاكل التي تواجه المسلمين من فصل الدين عن الدولة

أولاً: المشاكل السلبية:

إن الدين الإسلامي أصبح خالياً من دولة ترعاه، مع أن الإسلام بطبيعته لا يقبل أن يفصل عن نظام الحكم لأنه دين متكامل العُدة له قدرة على القيام

بالوظائف التعبدية والمعاملاتية، بل إنه قد أنزل ليسود في جميع جوانب الحياة، ففصله عن الدولة هو تعطيل لبعض أحكامه.

ولم يكن للمسلمين في نيجيريا حول ولا قوة في مقاومة هذا النظام إذ إن الدستور الذي أسهم في الحصول على الاستقلال قد نص على علمانية الدولة، وقبله النيجيريون.

وقد جعل هذا النظام الدولة لا تخصص أية ميزانية للشؤون الدنينة، ولكن أهل البلاد يميلون إلى التدين فينشئون المعاهد الدينية التي تدرس بها اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وفي بعض الجامعات يوجد أقسام للدراسة العربية الإسلامية، ولكن باللغة الإنجليزية. أيضاً بسبب فصل الدين عن الدولة لا توجد في نيجيريا وزارة للأوقاف[1] وليس لها نعت بالمصطلح المتعارف عليه.

كما أن الدولة لا تسهم في بناء المساجد عادة[2].

ثانياً: من التأثيرات الإيجابية

أنه ليس هناك إسلام رسمي يجب على المسلمين الالتزام به، بل تُرِكَ باب الدعوة مفتوحاً للجميع.

ولا شك أن المشاكل الاقتصادية قد زادت في أواخر عهد الرئيس العسكري الأسبق إبراهيم بابنجيدا، وهذه المشاكل عند المسلمين وغيرهم، ولكن غير المسلمين يزعمون أن هذه المشاكل الاقتصادية أشد وطأة في مناطقهم وهذا الأمر

---

(1) الحق يقال: إنه قد حاول ساسة في عهد ثنيه على شاغاري الحاكم المدني المسلم من عام 1979 ـ 1983 إنشاء وزارة تتولى الشؤون الدينية، ولكن اعترض عليه علماء بحجة أن ذلك يؤدي إلى تحريف الدين.

(2) بني في عهد رئيس مدني الجمهورية النيجيرية الثانية في أبوجا مسجد وبه مركز إسلامي، وفي مقابل ذلك بنت الدولة كنيسة للمسيحية، وسمي المسجد «المسجد الوطني» وكذلك سموا الكنيسة Expanding Democratic space in Nigeria, page 208,. Jibrin Ibrahim Printed . by CODESRIA National Series

هو الذي دعاهم إلى طلب تناوب منصب رئيس الدولة بدلاً من النظام الديمقراطي الذي يأتي بالرئيس من مسلمي الشمال. إن المسلمين يشكلون الأغلبية من سكان نيجيريا، ولذلك ليست هناك مشكلة أساسية بين المسلمين رغم أنه توجد مصادمات بين الحكومة وبينهم (الحركات الإسلامية) ولا تزال مستمرة حتى الآن.

أما عن المشاكل بين المسلمين والنصارى فإنها ليست كثيرة وتقع على فترات متباعدة وغالباً في الأماكن التي يتساوى فيها العددان.

فعلى سبيل المثال وقعت مصادمات عنيفة بين المسلمين، وأفراد قبيلة كتف المسيحية[1]، وقتل فيها 1536 نفساً مؤمنة من رجال ونساء.

ولما كان المسلمون أقلية هناك في تلك المنطقة ثار إخوانهم في المدن الأخرى في مدن كدونا ـ زاريا ـ إكلارا وغيرها من البلاد[2].

شكاوى المسلمين في نيجيريا للعالم الإسلامي

هناك شكاوى كثيرة لدى الدول الإفريقية، وخاصة نيجيريا ضد العالم الإسلامي، والسبب في ذلك هو عدم الاهتمام الكافي بها، ومما يدل على ذلك أن الإصلاحي الشيخ عثمان بن فودي لو سُئل عنه 99% من العاملين في مجال الدعوة الإسلامية لا تجد من يعرفه.

الأمر الآخر: أن الدول الغنية في العالم الإسلامي تنفق مبالغ خيالية في محاولة نشر الإسلام في أوروبا وأمريكا ولا عائد لهذه الأموال الطائلة. وذلك لأن هؤلاء الأوروبيين يرون أنهم ليس لهم حاجة للإسلام بخلاف الدول الإفريقية التي ما زال معظم أهلها على الفطرة، والدين الإسلامي هو دين الفطرة، فلو أنفق

(1) قرية تعرف باسم زنغن كتف Zangon Kataf انظر المرجع السابق Expa. Demo. in Nig.

(2) انظر المرجع السابق ص 209.

عُشر ما يُنفق من أجل دعوة الغربيين على دعوة الأفارقة، لعمَّ الإسلام القارة السوداء خلال سنوات قليلة.

ثم إذا أخذنا نيجيريا ـ على سبيل المثال ـ فإن بها أكثر من خمس وستين مليون مسلم، ونادراً ما يعرف ذلك أي مسلم عدا مسلمي نيجيريا، في حين لو سُئل أي مسلم عن سكان ماليزيا مثلاً لأخبر بالكثير عنها في حين أن عدد سكانها يبلغ نحو 10 ملايين مسلم، مما يدل على عدم الاهتمام بمسلمي إفريقيا السوداء.

المقترحات المقدمة

من أمعن النظر فيما سبق ذكره يلاحظ الأمور التالية:

1 ـ إن الإسلام أصبح دين أغلبية في نيجيريا وليس في مقدور أحد صرف المسلمين عنه.

2 ـ إنه قد أجريت انتخابات حرة في نيجيريا ودائماً يكون الفوز حليف المسلمين.

3 ـ إن الدعوة الإسلامية، تقوم بها طوائف إسلامية مختلفة، من حيث الطريقة والمنهج.

4 ـ أنه رغم التواجد القائم الآن لمنظمات إسلامية دولية إلا أنها دخلت نيجيريا في وقت متأخر للغاية.

5 ـ إن من خالط بعض تلك المنظمات يمكنه الوقوف على سلبيات كثيرة.

6 ـ إن هناك تقصيراً كبيراً في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.

7 ـ إن المسلمين كانوا دوماً رؤساء الحكومات المتعاقبة في نيجيريا.

وعلى ذلك يتبين لنا سلبيات تحتاج إلى حلول وإمكانيات مختلفة لعلاجها ولذلك يقترح الباحث الآتي:

أولاً: يجب على المهتمين بمجال الدعوة الإسلامية تنظيم البرامج المختلفة

وتأهيل الدعاة لدعوة غير المسلمين إلى الإسلام بما في ذلك من دعم مادي يكون في سبيل الله فالله خير الرازقين.

ثانياً: ينبغي الاهتمام بالحركات الإسلامية الفعالة خاصة في نيجيريا حتى لا تتكرر مأساة حركة (الإخوان المسلمون) الذين كانوا على مذهب أهل السُّنَّة فتحولوا إلى الرافضة.

ومن السلبيات التي لوحظت من خلال هذا البحث ما يلي:

1 ـ إن العلماء الذين يعتمد عليهم السواد الأعظم من المسلمين لا علم لهم في الغالب بكثير من القضايا المعاصرة.

فأقترح هنا أن تُنشأ آليات تعمل لإقناع هؤلاء العلماء بقبول المؤلفات الحديثة، التي يوجد بها حلول لا بأس بها لمثل هذه القضايا، فالإسلام متطور بحسب كل زمان ومكان.

2 ـ ذكر هذا البحث عدة منظمات إسلامية، لكل منها إيجابياتها وسلبياتها **فمثلاً جماعة «إزالة البدعة وإقامة السُّنَّة» عندما ظهرت أعلنت أن الصوفية كفر، فكان هذا سبباً لنفور كثير من الناس عنها. ففي مثل هذه الحالة يجب إقناع مثل هذه الجماعة بدراسة كتب فقه الدعوة.**

3 ـ وجدنا جماعة (الإخوان المسلمون) أو جماعة الشيعة تغير نهجها بل ومذهبها، فيجب تعريفها بأن الأفضل لها عودتها إلى مذهب أهل البلاد لأن إيران ـ على سبيل المثال ـ لا ينبغي دعوة أهلها إلى مذهب أهل السنة في تطبيق الأحكام الشرعية والفقه مع أن الأغلبية الساحقة على مذهب مغاير، فليرجعوا إلى جادة الصواب.

4 ـ لا ينكر مُمَيِّز الدور الذي قامت به الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية في نيجيريا منذ القدم وغيرها من بلاد إفريقيا، لذلك أقترح أن تُخرج الكتب التي

توضح لمريديهم وغيرهم الأدلة الشرعية التي يعتمدون عليها في ما يقومون به من وظائف دينية.

وأما عن المنظمات غير المحلية، ولست على علم بما يقومون به بشكل مفصل إلاّ أنني على علم بأن معظم رؤسائها من غير النيجيريين، ولا أدري كيف خفي على هؤلاء مثل هذا الأمر، فإن الله لم يرسل رسولاً إلا بلسان قومه ليبين لهم، ولعل عذرهم في ذلك عدم وجود كوادر قادرة على القيام بهذه المهمة، إذاً فلنبدأ في إعداد هذه الكوادر حتى تصبح ذات يوم قريب ـ بإذن الله ـ قوة فاعلة في المجتمع.

أخيراً وليس آخراً.

أقول لمؤتمرات الدول الإسلامية، ولمجالس القمة التي تعقد من حين لآخر، تفضلوا علينا بإنشاء جامعة إسلامية في نيجيريا وتكون هذه الجامعة بمثابة صرح إسلامي علمي تنشر كل ما هو مفيد للبشرية.

مشكلة أوجادين

أ./ عبد القادر حسن (أوجادين)

الأوجادين هو مهد الصومال قبل الاستعمار، وكان مركز الدولة في الصومال في القرن الإفريقي ومركز الدعوة الإسلامية في شرق إفريقيا والقرن الإفريقي لأن الأراضي الداخلية الصومالية التي هي أوجادين لها مدن وأماكن زراعية تستقطب العلماء من الجزيرة العربية ومن مصر ومن السودان. فكانت المدن الزراعية تستقطب أكثر من المدن الساحلية الصومالية. فوقعت على الأوجادين مسؤولية نشر الإسلام. وصل الإسلام بسلام إلى القرن الإفريقي قبل وصوله إلى المدينة المنورة. وبعد أن توفي الإمام النجاشي (رضي الله عنه) تعرض المسلمون للاضطهاد والقتل ففروا بدينهم إلى جنوب القرن الإفريقي واستوطنوا في هرر. وأبناء الصحابة هم الذين أسسوا مدينة هرر في الأوجادين، فكانت مدينة هرر مركز الدولة الإسلامية في شرق إفريقيا حتى عام 1887 عندما انسحبت القوات المصرية أمام الزحف الإنجليزي في ذاك الوقت. في الأوجادين شعب يتراوح عدده من 7 إلى 8 ملايين نسمة، والأوجادين بؤرة التوتر في القرن الإفريقي الذي دام أكثر من قرن نتيجة الاستعمار والحرب التي نشبت بين الصومال وإثيوبيا أكثر من مرة بسبب النزاع على أوجادين. وكان هناك قبل مجيء الاستعمار الأوروبي صراع ديني بين بقايا الحبشيين المسيحيين وبين الشعب الصومالي والشعوب الإسلامية التي تعيش تحت الدولة الإسلامية في شرق إفريقيا. وفي بداية القرن 13 جاءت الحملة الصليبية، والبرتغاليون هم الذين حاربوا الثقافة العربية في الصومال وبقوا في الصومال 170 عاماً.

فقبل مجيء البرتغاليين كانت اللغة العربية هي السائدة في القرن الإفريقي

كله والسواحل الصومالية. وبعد إجلاء البرتغاليين ظهرت اللغة الصومالية المزدوجة بين الإفريقية والعربية فجاء الصليبيون الأوروبيون يؤيدون الحبشة وأمدوها بالأسلحة كما تمكن الصوماليون في منتصف القرن 16 من فتح الحبشة ودخول القلاع الأمهرية والمسيحية في قلب المرتفعات وكانت تلك الدولة دولة الإمام أحمد إبراهيم بن غازي (أحمد الأشمر).

ولم يحدث كراهية وحقد وصراع بين المسلمين والمسيحيين في إفريقيا إلا في منطقة القرن الإفريقي قبل مجيء الاستعمار، فاستفاد المسيحيون بقدوم الأوروبيين وأخذوا الأسلحة النارية واستولوا على هرر في أثناء الحكم المصري في بداية القرن 19.

ومنذ ذلك الحين قامت الثورات التحريرية في أوجادين. وكان نضال الشعب الصومالي موحداً قبل استقلال أجزائه. فقامت ثورة الدراويش التي قادها الإمام المجاهد السيد محمد عبد الله حسن وبدأ الحرب أولاً ضد الأمهرة لأنهم كانوا يهاجمون من ورائه وكان حقدهم المسيحي الأوروبي والحبشي هو الحقد الأكبر ضد الصوماليين. ثم ظهرت حركة الشباب الصومالية ذات المبادئ الخمس التي كانت تريد وحدة الصومال وكان العلم الصومالي نجماً بخمسة رؤوس أحد رؤوسها يمثل الأوجادين ثم ظهر حزب نصر الله في 1959 عندما اتفق الأوروبيون على إعطاء معظم الصوماليين استقلالهم. قبل ذلك ظهرت حركة مستقلة ومنفصلة لشعب أوجادين في 1949 التي قادها السلطان «مقتل دايم» الذي سجنه البريطانيون وسلموه إلى إثيوبيا واستمر في الحبس 10 سنوات، وظهر حزب نصر الله المذكور في 1959 وأفرج عن السلطان عام 1961 وقاد السلطان جبهة تحرير أوجادين واستمرَّت حروبها 3 سنوات بعد استقلال الصومال حتى 1964 وتدخلت منظمة الوحدة الإفريقية ـ التي نسميها منظمة بقاء آثار الاستعمار في إفريقيا ـ وعملت اتفاق وقف إطلاق النار بين الصومال وإثيوبيا في الخرطوم وأحترام الحدود (الوهمية غير المحترمة والاستعمارية). ثم ظهرت في عام 1975

جبهة التحرير الصومالية التي دعمتها عسكرياً جمهورية الصومال وحررت 95% من أراضي أوجادين ثم تدخلت القوات السوفييتية وقوات كتلة أوروبا الشرقية فانسحب الجيش الصومالي الذي كان يضم ويدعم مجاهدي أوجادين وتقهقر إلى داخل جمهورية الصومال.

إذن الصراع في القرن الإفريقي كان ينبعث من قلبه: الأوجادين، ولم يتوقف الصراع وهو صراع بين الحبشة والمسلمين الصوماليين الذين يعارضون الطموحات التوسعية الحبشية في سواحل شرق إفريقيا لأنهم يعيشون في مرتفعات المطلق في الهضبة الحبشية ولن يهدأ الصراع حتى تحل مشكلة الأوجادين بين الصوماليين والحبشة.

في بداية الثمانينيات قطعت الجمهورية الصومالية دعمها عن جبهة تحرير الصومال ـ غرب فظهرت الجبهة الوطنية لتحرير الأوجادين لتصحيح المسار، واستقلال القرار عن الحكومة الصومالية التي كانت تتحكم في ثورة أوجادين فسقط نظام منجتسو في إثيوبيا وشاركت الجبهة في تكوين الحكومة الانتقالية القومية الصومالية في إثيوبيا وعملنا دستوراً إسلامياً وصار لنا علم وعاصمة قوية. ومنذ انتخابات 1992 أيدنا المرحلة الانتقالية لأن الميثاق الإثيوبي الجديد كان يمس حق تقرير المصير لكل قومية منذ سنتين ونصف وبعد سقوط منجستو فطالبنا في نهاية الميثاق الانتقالي بحق الاستفتاء فهاجمت القوات الإثيوبية مقر الحكومة المحلية وسجنت رئيسها وقتلت نائبه وكذلك هاجمت مقر الجبهة وكل المدن الكبيرة ودمرت مساجد ومدارس إسلامية وكل مظهر من مظاهر الحياة الإسلامية في إثيوبيا وفي الأوجادين فاندلعت المعارك مرة ثانية.

شعب إثيوبيا 75 ـ 80% منه مسلمون وإنما السيطرة للمسيحيين بالدعم الأوروبي فقط، فشعوب إثيوبيا شعوب مستضعفة تنتظر ثورة تحريرية من الأوجادين إلى بقية الشعوب الإثيوبية وهم يعيشون على أحلام.

فمنذ 1984 تدور في الأوجادين المعارك وقامت الثورة بتحرير 70% من

الأراضي إلا المدن الكبيرة وفي هذه الأراضي المحررة يوجد النشاط الإسلامي والمدارس الإسلامية، أما المدن التي تسيطر عليها إثيوبيا فلا يوجد إلا 3 مدارس: 2 منها في هرر التي لها 114 مسجداً ـ بعدد سور القرآن الكريم، نصفها تقريباً مغلق الأن. وصار مركز نشر الإسلام قديماً في شرق إثيوبيا مركزاً للتنصير. وجرت محادثات بيننا وبين الأحباش وتم إخبارهم أنه ما دام مركز التنصير مقاماً محل مركز نشر الإسلام في إثيوبيا فلن تنعم إثيوبيا بالسلام ولن يحدث تصالح بين القوميات المتصارعة هناك.

فالنشاط الإسلامي تقلص منذ نهاية القرن والشعوب الإسلامية تعيش على أوهام 30% من الأمهرة مسلمون، و40% في التجراي و80% في الأورومو. أما الشعب الصومالي العفري فلا يوجد فيه مسيحي واحد، ولو عذب أو قوتل المسلم العفري فلن يستسلم للأحباش أبداً ـ إن شاء الله تعالى ـ أما في جنوب ووسط إثيوبيا فترى شخصاً يمكن أن يكون له ولد مسلم وولد مسيحي. وهذه الظاهرة لا توجد في أوجادين العفر لأن الصومالي لا يستسلم للضغوط والإرهاب العسكري، وغاية ما يفعله هو الهجرة.

فنسيان الدول الإسلامية والعربية الصراعات والقضايا الخاصة بشرق إفريقيا يسمح بظهور حكومات مسيحية فوقانية على الشعوب العربية والإسلامية في شرق إثيوبيا. فالمسلم الإفريقي هو عربي إذ لا حساسية تجاه العربي هناك إلا الحبشة التي لا يمكن أن تحمل فيها كتاباً مسيحياً باللغة العربية أما الشعوب الأخرى ففيها التسامح والمحبة.

أيضاً تطورت الأمور في القرن الإفريقي واشتعلت معارك بين إريتريا وإثيوبيا وللأسف الشديد نرى الشعوب العربية مع إثيوبيا ضد إريتريا فهذا يقوي الحبشة التي تعادي العروبة والإسلام أصلاً (باستثناء فترة النجاشي رضي الله عنه) ومنطقة القرن الإفريقي وإثيوبيا مرشحة للبلقنة وقبل نهاية هذا القرن وسوف تزول إثيوبيا ولن تبقى على شاكلتها الحالية، وإنما تؤول إلى فسيفساء 72 قومية و52 لغة

متناقضة ومختلفة في الأعراق والأديان والعادات والتقاليد والأعراف والانتماء وكل قومية منعزلة عن الأخرى وتريد الانفصال عن فسيفساء الإمبراطورية المتخلفة التي نسميها مستودع الأزمات وسجن الشعوب الإسلامية التي ليس لها مدينة واحدة وتقع تحت سيطرة مسيحيين.

في جنوب إثيوبيا مثلاً مسلمون لا يعرفهم الكتاب العرب والمسلمون حيث يعتبرونهم وثنيين، فهم لا يستطيعون الإفصاح عن هويتهم الإسلامية خوفاً من بطش الحبشة.

الأوضاع التعليمية والثقافية متردية، فلو وجدت المدرسة تجدها مدرسة خاصة تحت شجرة مثلاً في مناطق سيطرة الثورة وهي بلا سبورة أو طباشير، وبلا مناهج ندرس منها وإنما الكتب التي تدرس منذ مائتي سنة ألفية بن مالك، والمثقفون العرب هناك لا يجرؤون على ذكر الأوضاع هناك وكشفها.

إنني لا أفهم سبب هذا الإهمال العربي الإسلامي حتى الآن (؟!) تجاه شعوب تبذل كل الجهد للحفاظ على هويتها الإسلامية العربية، والمذهب البروتستانتي متطور تجاه الشعوب الإثيوبية أكثر من المذهب الأرثوذكسي الإثيوبي وتموله دولة السويد والإبادات الجماعية في الأورومو والعفر والأوجادين يقف وراءها التنصيريون من اسكندنافيا، حيث بدأت الجماعات التنصيرية بعد 1992 تتغلغل في تلك المناطق وفي جنوب إثيوبيا على حدود كينيا وهي تدمر المدارس الإسلامية والمساجد وكذلك دخول مذهب البروتستانت في إثيوبيا وهذا تطور نعتقد أنه ضد الشعوب الإسلامية العربية.

ختام

أطالب بدعم ثقافي وإعلامي لتلك الشعوب، فثورة أوجادين التي تتطلع لاستقلال الشعب بدولة لأوجادين قبل نهاية هذا القرن لم نجد أي صحيفة ولا إذاعة عربية تعرفها تتكلم عن أوضاع أوجادين.

هناك طلاب منا في الجماهيرية وفي مصر وفي السعودية كلهم يدرسون في كليات الشريعة.

أبي قتله الأمهريون، وسبعة أجداد لي ماتوا بسبب الحرب والجهاد في هرر، وأنا جرحت في معارك مع الحبشة، الشهيد أبي درس وتفقه تحت شجرة في الأوجادين وذهب إلى الصومال عام 1949 واستلم شهادته الدراسية هناك من البعثة المصرية.

فالأربعون طالباً يدرسون الشريعة، ولا يوجد مهندس واحد أو طبيب بشري أو بيطري أو خبير زراعي. وندرس في تحف تاريخية قبل 2000 سنة. والكتب - إن وجدت - تحملها الجمال، حتى المصاحف كل واحد يفتخر بأبيه الذي خطها بيده. وإنما الآن نحن نحتاج إلى الثقافة الإسلامية التي توقف زحف الثقافة الاستعمارية، ونحتاج إلى كوادر لإدارة مجتمعات عصرية ونريد المثقفين أن يتوغلوا في مجتمعاتهم الإفريقية ولا سلام في إثيوبيا أو الصومال أو كينيا إلا بقيام الوحدة الصومالية وتحرير الأوجادين والترتيب الصحيح للأوضاع الإفريقية..
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

عمل جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
في إفريقيا جذوره وواقعه

أ. د/ عبد الحميد عبد الله الهرامة
أستاذ بكلية الدعوة الإسلامية ـ الجماهيرية العظمى

يأتي عمل جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بإفريقيا تتويجاً لحركة الدعوة الإسلامية التي انطلقت من بلادنا العربية الليبية نحو إفريقيا منذ الفتح الإسلامي، ذلك الفتح الذي وصل إلى مدينة غدامس على يد الفاتح الكبير عقبة بن نافع[1]، وتوجهت حركته المباركة من هذه النقطة ومن فزان نحو الجنوب وإن لم تتوغل كثيراً، فقد أوصلت كلمة الشهادة إلى بعض المدن على جانبي الصحراء، في ظروف لم يتقن التاريخ تسجيلها، وما يزال الغموض يلفها بغير قليل من الضبابية والإعتام.

والذي لا شك فيه أن الإسلام قد اتخذ عبر البلاد الليبية وغيرها طريقه إلى ممالك التكرور أو غانة، وكانم، والسنغاي، وبرنو وغيرها من بلاد السودان الغربي وممالكه المتعاقبة، وكانت الحالة الغالبة لدخول الإسلام إلى هذه المناطق هي الاتصالات السلمية، وفي ذلك يقول أحمد بابا في كتابه «بذل المناصحة»: ولا نعلم أن الإسلام دخل إلى هذه البلاد عن طريق السيف[2]، ولا يشكل على ذلك ما نعرفه من فتوحات المرابطين، فقد ثبت أن الإسلام وصل إلى مالي الحالية قبل وصولهم إليها بأكثر من قرن من الزمان على الأقل، فمنذ الفتح

(1) يقال إن أول طريق عبره الفاتح عقبة بن نافع باتجاه الجنوب كان طريق فزان أغاديس 666 إفرنجي وقد بلغ في رحلة إقليم كاوار بكانم.

(2) بذل المناصحة.

الإسلامي بدأت بشائر دعوة الله تتسرب إلى قلوب أهل السودان الغربي، عن طريق التجار الذين لم تتوقف قوافلهم الرابطة بين شمال الصحراء وجنوبها منذ أمد موغل في أعماق التاريخ يسبق الفتح الإسلامي بعصور سحيقة.

وإذا كانت هناك بعض المحطات التي تثبت دوراً مباشراً للعرب الليبيين في إدخال الإسلام إلى الممالك الإفريقية، كحركة بعض القبائل نحو الجنوب، مثل بعض الأسر الغدامسية وقبيلة أولاد سليمان، وغيرهما، فإن هناك إشارات محددة إلى شخصيات كان لها فعلها السلمي في الدعوة إلى الله بهذه البلاد، ومن هذه الإشارات الدالة دور رجال جبل نفوسة في دعوة أهل السودان الغربي إلى الإسلام، والعناية بحجيجهم، وهناك بعض الأشخاص الذين أثروا بعلمهم وورعهم في المدعوين إلى الإسلام، كالشيخ أبي عمرو النفوسي، والشيخ متيفا الغدامسي، والشيخ أبي الحسن علي بن يخلف الذي يحكى أن أحد سلاطنة السودان دعاه عندما سمع بصلاحه واختبره بالاستسقاء، ثم أسلم على يديه عندما استجاب الله لصلاته[1].

ومن الدعاة المعروفين أبو يحيى الفرسطائي، أحد أعلام القرن الرابع الهجري الذي ذكر مقربين البغطوري رحيله إلى السودان الغربي وإسلام أحد الملوك على يديه[2]. وقبل أن أنتقل إلى دور جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في مواصلة هذا العمل الإسلامي الجليل لدعاة بلادنا العربية الليبية في السودان الغربي، أكرر ما سبق أن أشرت إليه في أبحاث أخرى عن أهمية وثائق القوافل التي ما تزال حية على جانبي الصحراء في تصحيح التاريخ الذي أساء إليه المغرضون من الرحالة والمؤرخين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بتركيزهم على اعتبار طريق غدامس وفزان طريقاً لتجارة العبيد.

إذ بالرغم من أن تجارة الرقيق كانت لها أسواقها المعروفة في مدن السودان

(1) طبقات المشائخ للدرجين (نح).

(2) طبقات 52.

الغربي تدل الوثائق على عزوف التجار العرب الليبيين عن هذه التجارة وتصرح بعض الوثائق بخسرانها دنيا وأخرى، وأنتهز هذه الفرصة لتوجيه المؤرخين إلى هذه الوثائق وهي كثيرة ودالة، وأقترح أن تصدر الندوة توصية بتحقيقها ووضعها تحت أيدي الباحثين، لما تمثله من أهمية مصدرية كبرى لدراسة الحيوات الإنسانية المختلفة.

دور جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

تتركز حوالي 70% من نشاطات جميعة الدعوة الإسلامية العالمية في العمل الإسلامي في إفريقيا لأهميتها من جوانب مختلفة، وتتوزع هذه المناشط في أشكال مختلفة أعرض لها بإيجاز شديد احتراماً لوقتكم الثمين.

أولاً: إمداد البلاد الإفريقية بالدعاة من أبناء تلك البلاد الذين يتم تأهيلهم في كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس، أو أحد فروعها في دمشق، وبيروت ولندن، أو في غيرها من جامعات البلاد العربية.

ثانياً: بناء المساجد والمنارات لما لها من أثر في نشاط الدعوة إرشاداً وتعليماً وتعبداً.

ثالثاً: التوسع في بناء المراكز الإسلامية المشتركة بين الجماهرية والإمارات العربية المتحدة، وهي مراكز مزودة بقاعات للمحاضرات، وبالفصول الدراسية، والمرافق الصحية وغيرها.

رابعاً: تعليم أبناء إفريقيا في الجامعات العربية الليبية بمختلف التخصصات، إيماناً بأن القارة تفتقر إلى تلك التخصصات أيضاً إلى جانب حاجتها إلى أساتذة اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

خامساً: العناية بالثقافة العربية الإسلامية في إفريقيا عن طريق:

أ - المؤتمرات والندوات والمشورات المتخصصة.

ب - نشاطات مشتركة في الخصوص مع المنظمة الإسلامية العربية للتربية والثقافة والعلوم في مجال الندوات والمؤتمرات.

ج - نشاطات مشتركة مع اليونسكو في كتابة اللهجات الإفريقية المحلية بالحرف العربي.

د - إمداد بعض مراكز المخطوطات بالآلات اللازمة عن طريق الإيسيسكو.

هـ - تزويد المدارس العربية بالمقررات الدراسية في مجال اللغة العربية والدين الإسلامي.

سادساً: التعاون مع الجامعات بإيفاد الأساتذة المختصين وطباعة بعض المؤلفات وشراء المكتبات، وقد نالت جامعة ساي الإسلامية الحظ الأوفر من ذلك، فقد اشترت لها الجمعية المكتبة الزيدانية المشهورة في نيامي، بمخطوطاتها ومطبوعاتها، وزودتها بثلة من أمهر الأساتذة وعقدت فيها ندوتين عن الثقافة الإسلامية بإفريقيا.

سابعاً: بناء المراكز الصحية والمستشفيات، ويعد مستشفى (بنين) الذي أنفقت الجمعية على بنائه من بين أكابر المستشفيات في إفريقيا الغربية، هذا فضلاً عن القوافل الطبية التي ترسل بين الفينة والأخرى، وعند اللزوم.

ثامناً: وهناك مشروع مهم لا تحضرني مراحل إنجازه يهدف إلى إنشاء دور للأيتام الذين يستغل المبشرون حاجاتهم الإنسانية لتحويلهم عن دينهم، أو يتركون فريسة للحاجة والعوز.

تاسعاً: تشييد المدارس القرآنية والعربية، ودعم القائم منها بالكتب والمساعدات المالية.

عاشراً: نشر مكاتب الجمعية في بعض العواصم الإفريقية للمساعدة في تقديم المنح، وخدمة الدعاة، ورعاية العمل الإسلامي والعناية بنشر الثقافة الإسلامية العربية.

هذا ولا يتسع المقام لاستعراض نتائج هذه الأعمال ونقدها في هذه العجالة، **فهي مع إيجابياتها الكثيرة عرضة لمواجهة العقبات التي لا تنفي صدق النوايا وصحة التوجه.**

نسأل الله التوفيق والسداد.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الأزهر الشريف ودوره في دعم العلاقات الثقافية العربية الإفريقية

للباحث/ محمود عباس
معهد البحوث والدراسات الإفريقية

من المؤكد والمعروف منذ زمن بعيد أن الأزهر الشريف صاحب ريادة في تدعيم العلاقات الثقافية العربية الإفريقية فهو مهوى العقول والأفئدة، وملتقى العمالقة والقمم من رجالات الثقافة والمعرفة والعلم الذين أسهموا في بناء الحضارة، مما جعل الأزهر يتبوأ المكانة العالية التي تتعلق أنظار العالم به، فقد تمثلت هذه العلاقات في دعم الدول في شتى النواحي الثقافية والتي تمثلت في:

أولاً: الوافدون إلى الأزهر

يعد استقبال أبناء الدول وتعليمهم وتأهيلهم ليعملوا ويعلموا في بلادهم والبلاد المجاورة، ويحققوا هدف الأزهر الحقيقي ورسالته هي الدعم الحقيقي للأزهر سواء تجاه الدول العربية بالقارة أو باقي الدول الإفريقية، إذ قدم صورة صحيحة لمفاهيم الدين وأحكامه كما أسهم في تعليم اللغة العربية الصحيحة وبذلك تنشأ الأجيال الإسلامية في إفريقيا، قادرة على الاتصال بالعالم العربي.

وقد بدأ الأزهر الإعداد لهؤلاء الدارسين حيث جعل لكل مجموعة متحدة الجنس والمذهب ما يعرف بالرواق الذي كان بمثابة منزل يحتوي على كافة الاستعدادات البسيطة للحياة، وهو جزء من الأزهر على جوانب صحن الجامع وأهم هذه الأروقة:

1 ـ **رواق المغاربة**: ويقع على يمين الداخل من باب المغاربة وكان له

بابان. باب في صحن الجامع، وباب في ردهة باب المغاربة، وكان يشتمل على خمس عشرة بائكة ترتكز عقودها على أعمدة رخامية.

وكان يحتوي على مساكن في الدور العلوي وعلى كتبخانة وكان له مطبخ وبئر وحنفية داخلية، وكان للرواق بواب وجابٍ وكاتب، وله أوقاف كثيرة يستحقها كل مجاور مغربي. وقد خصص هذا الرواق لطلاب دول شمال إفريقيا.

2 ـ **رواق الجبرت:** ويقع من داخل رواق البرينة وهو أوسع منه، وقد خصص لطلاب الصومال ومن حولها.

3 ـ **رواق البرناوية:** يوجد هذا الرواق في الرحبة المسقوفة خارج باب الأتراك بين رواق الأتراك ورواق اليمنية وهو يشغل الدور الأرضي الذي كان يشغله الطلبة الأتراك وخصص لطلاب تشاد ووسط إفريقيا.

4 ـ **رواق البرابرة:** وهو عبارة عن مخزن دواليب يحفظ فيه الطلبة أشياءهم وكتبهم ويقع على شمال الداخل من باب الشربة وخصص هذا الرواق لطلاب موريتانيا والبلاد المحيطة.

5 ـ **رواق التكارنة:** وهو يشبه رواق البرابرة إذ إنه مجرد مخزن به دواليب لحفظ أشياء الطلبة وكتبهم ويقع بجوار رواق الشراقوة وخصص لطلاب بلاد دارفور وتكرور وبلاد غرب إفريقيا.

6 ـ **رواق السنارية:** ويقع على يسار الداخل من باب المغاربة قبل رواق الأتراك وكان يحتوي على مساكن في الطابق العلوي وخصص لأهل جهة سنار.

ومن خلال هذه الأروقة لمعت أسماء أنار علمهم القارة الإفريقية كلها، وتقلدوا مناصب رفيعة في الأزهر، وكان لعلمهم أكبر الأثر في تدعيم وربط أواصر الشعوب الإسلامية العربية الإفريقية، وأهم هؤلاء العلماء الشيخ عبد الرحمٰن الجبرتي وأحفاده في أوائل القرن العاشر الهجري، والشيخ الإمام الزيلعي قمر الدين عثمان بن علي شارع الكنز، والمحدث الزيلعي جمال الدين

عبد الله بن يوسف بن محمد، ويلاحظ أن **هناك اثنين من شيوخ الأزهر لم يكونا من أصل مصري** وهما الشيخ حسن محمد العطار (وهو الشيخ رقم 16 في قائمة من تولى مشيخة الأزهر، فقد تولى في الفترة من 1830 حتى 1834) وهو من أصل مغربي ومن مواليد القاهرة، وكذلك الشيخ محمد الخضر حسين المجاهد العربي الإفريقي الذي ولد بتونس ونشأ بها، مع العلم بأن أسرته من أصل جزائري وقد أسس في مصر جمعية عرفت بجمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية ذلك عام 1432هـ ـ 1924 إفرنجي. وقد عينته حكومة ثورة 23 يوليو 1952 شيخاً للأزهر في 16 سبتمبر 1952 واستقال من منصبه في 7 يناير 1954 إفرنجي لظروفه الصحية.

وقد تفاوتت أعداد الطلاب العرب من دول شمال إفريقيا وما حولها ما بين سبعين طالباً إلى مائة طالب بكل رواق وكان معظمهم لم يكن له موارد رزق ولا طرق للكسب فكان اعتمادهم على ما يصيبهم من إيرادات أوقاف الجامع أو هبات أهل الخير فإذا قل إيراد الأوقاف والصدقات في سنة من السنين بحيث أصبح لا يكفي الطلاب اضطروا إلى البحث عن مورد آخر للعيش فكانوا يؤدون بعض الخدمات في الأسواق أو يرتلون القرآن أو يلقنون الناشئة العلم أو ينسخون الكتب والمخطوطات علماً بأن هذا العمل كانوا يقلدون به المجاورين من أهل مصر، وعلى الرغم من ذلك فكانوا أحسن حالة منهم وأنظف ثياباً وأبداناً لما كان لهم من المرتبات الحسنة والمال الكافي ومعظمهم يسكن الأزهر مع النظافة في الفرش، والفقير منهم كان يتقرب إلى الأمراء والأغنياء ليصيب منهم ما يكفيه لاستمراره في الدراسة، ولم يكن المجاور منهم يستطيع السفر إلا بعد أن ينال إجازة من شيخه متوجة باسمه، تشهد للطالب بأنه أهل للتدريس والإفتاء. ويوصه الشيخ قبل سفره بالتقوى والتحري عن الأحكام والعدل فيها.

كيفية التحاق الطالب بالدراسة في الأزهر

يستطيع الطالب الأجنبي الذي يرغب في الالتحاق بالدراسة في الأزهر أن يتجه إلى السفارة المصرية والمكاتب الثقافية الملحقة في بلاده لكي يستدل على ما يريد من معلومات، فبالسفارات المصرية والمكاتب الملحقة بها دليل يوضح رسالة الأزهر ونظمه التعليمية المختلفة والمراحل الدراسية بمناهجها وشهادات التخرج وبيانات كافية عن المعاهد المختلفة وشروط القبول بها والقوانين التعليمية الواجب الأخذ بها وكذلك فإن هناك بيانات كاملة حول المنح التي يقدمها الأزهر لأبناء البلاد الإسلامية في شتى أنحاء العالم موضحاً بها شروط هذه المنح وتقوم إدارة البعوث الإسلامية بمجمع البحوث الإسلامية بإرسال البيانات والشروط والتخصصات المطلوب الالتحاق بها على منح للدراسة بالأزهر وتتلقى المكاتب الثقافية طلبات الالتحاق وتقوم بفحصها حتى تكون مستوفية لكافة الشروط المطلوبة وكاملة وتقوم هذه المكاتب بإرسال الطلبات التي يتم اختيارها إلى إدارة البعوث الإسلامية في موعد أقصاه أول سبتمبر من كل عام وبعد أن تصل هذه الطلبات تقوم إدارة البعوث الإسلامية بفحصها وتنسيقها كما يلي:

1 ـ طلبة وافدون على منح، حاصلون على شهادات دراسية معادلة.

2 ـ طلبة وافدون على منح، وغير حاصلين على شهادات دراسية معادلة.

3 ـ طلبة وافدون للدراسة على حسابهم الخاص أو على حساب حكوماتهم وحاصلون على شهادات دراسية معادلة.

4 ـ طلبة وافدون للدراسة على حسابهم الخاص أو على حساب حكوماتهم وغير حاصلين على شهادات دراسية معادلة.

وبعد ذلك تقوم إدارة البعوث الإسلامية بإعداد ملف كل طالب مشتملاً على كافة أوراقه وبياناته والجهة الدراسية التي يتم التحاقه بها ثم يتم إبلاغ المكاتب الثقافية والسفارات المصرية بالخارج بأسماء الطلاب الذين وقع عليهم الاختيار

حتى تقوم هذه الجهات بإبلاغ هؤلاء الطلاب والتنبيه عليهم ليكونوا في القاهرة في موعد أقصاه أول أكتوبر من كل عام ليتم اتخاذ الإجراءات الخاصة بالإلتحاق على الفور.

الشروط الواجب توافرها بالطالب الوافد حتى يمكنه الالتحاق بالدراسة بالأزهر

1 ـ أن يكون الطالب مسلماً، **ويجوز قبول غير المسلمين بالدراسات الخاصة** لظروف تقررها الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية.

2 ـ أن يكون الطالب مستوفياً شروط الالتحاق بالمرحلة الدراسية التي يرغب الطالب في الالتحاق بها.

3 ـ أن يستوفي الطالب كافة الأوراق المطلوبة منه من إقرارات وشهادات صحية.

4 ـ أن يكون من بلد معين تمنح خريجيه مؤهلاً علمياً يعادل المؤهل الذي يرغب الطالب في الالتحاق بالمستوى الدراسي الأعلى منه.

مدة المنحة للطلاب الوافدين

1 ـ مدة المنحة لطلاب الدراسات العليا 12 شهراً تبدأ من أول أكتوبر من كل عام.

2 ـ مدة المنحة لطلاب الجامعة 12 شهراً تبدأ من أول أكتوبر من كل عام.

3 ـ مدة المنحة للمعاهد الأزهرية 12 شهراً تبدأ من أول أكتوبر من كل عام ولكنها تجدد تلقائياً متى كان الطالب منتظماً في دراسته.

مع العلم بأن طالب الدراسات العليا والجامعية يحصل على منحة شهرية تقدر في آخر زيادة لها بمائة وعشرين جنيها شهرياً، أما طالب المعاهد الأزهرية الذي يدرس بالأزهر على منحة فإنه يحصل على منحة شهرية تقدر في آخر زيادة

لها بمبلغ خمسة وتسعين جنيهاً شهرياً، ويقوم الأزهر في الحال بتسهيل كافة الإجراءات اللازمة للطلاب منذ وصولهم إلى أرض مصر، فيقوم باستقبالهم بالمطار وإحضارهم إلى الجهات المعنية لاستقبالهم بمدينة البعوث الإسلامية، ومن هذا المكان يتم عمل كافة الإجراءات اللازمة لهم.

ثانياً: مدينة البعوث الإسلامية

أسست مصر مدينة البعوث الإسلامية لاستقبال الطلاب الدارسين بالأزهر الشريف **بعد أن ضاقت الأروقة بالطلبة الأفارقة الوافدين من مختلف البلاد،** فقد كان لثورة يوليو 1952 أكبر الأثر في زيادة أعداد الطلاب بعد أن دعت حكومة الثورة كافة الشعوب الإسلامية للدراسة على منح الأزهر، ومن هنا وجب على الثورة أن ترعى هذه الأعداد الوافدة وتستقبلهم لتهيئ لهم المناخ الملائم لحياتهم وتصبح دراستهم هي الهدف الأساسي لهم.

ولقد تعلق في أذهان رجال الثورة منذ البداية إنشاء مدينة لتجمع شمل هؤلاء الطلاب ولرعاية شؤونهم، فصدر القرار الجمهوري بإنشاء المدينة عام 1954 إفرنجي، وتقع مدينة البعوث الإسلامية بالعباسية القبلية فهي ترتفع عن سطح البحر بحوالي 34,5 متراً مما يجعل جوها صحياً ممتازاً، فهي تطل على شارع صلاح سالم وكذلك شارع أحمد سعيد ومساحة المدينة ثلاثون فداناً، وأقيمت مبانيها على عشرين فداناً، والباقي حدائق ومتنزهات وشوارع، وانتهى العمل في بناء هذه المدينة وانتقل إليها الطلاب للسكنى بها عام 1959، تتكون المدينة من 41 مبنى سكنياً كل مبنى من ثلاثة طوابق، وكل دور من جناحين، سعة كل جناح عشرون طالباً، وتتسع المدينة لأكثر من خمسة آلاف طالب وهي مزودة بكل وسائل الراحة وتضم طلاباً من أكثر من أربع وخمسين دولة إسلامية، تضم مختلف اللهجات واللغات والعادات ولكن يجمعهم جميعاً قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ﴾ وتحظى الدول الإفريقية بنصيب كبير إذ يحظى طلاب خمس وثلاثين دولة إفريقية بمكانتهم داخل المدينة، وقد بلغ عدد

الطلاب ألفين وخمسمائة طالب من هذه الجهات بالتعليم الأزهري في مختلف المراحل التعليمية.

الهدف من إنشاء المدينة

1 ـ توثيق العلاقات وإذابة الفوارق بين أبناء الشعوب الإسلامية، فهم جميعاً أمة واحد مهما تفرقت ديارهم واختلفت ألسنتهم، تجمع بينهم وحدة العقيدة وأخوة الدين الذي لا يعرف التفرقة ولا يقر الحواجز ولا يرضى بالحدود، وإنما إخاء حر وتعاون بناء لخير البشرية في ظل وحدة فكرية إسلامية متحررة.

2 ـ مقاومة التمييز العنصري الذي جعل من البشر سادة وعبيداً، واتخذه الاستعمار ذريعة لاستعباد الشعوب واستغلال ثرواتها.

3 ـ توفير أسباب الراحة للطالب الوافد في معيشته حتى يتفرغ لدراسته في جو يعينه على تحصيل العلوم واكتساب الخبرات بصورة جدية مثمرة.

4 ـ تهيئة الاستقرار النفسي والأمن الصحي بما يلقاه الطالب في المدينة من رعاية صحية ورياضية واجتماعية، ضماناً لاستقامة السلوك واستكمالاً لعناصر الشخصية المثالية الرائدة.

وهذه هي رسالة المدينة للعمل على تعميق الروابط، وإذابة الفوارق وتأكيد علاقات الأخوة الإسلامية بين أبناء شعوب العالم الإسلامي مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ وبالمدينة عدة مراكز لتوفير أسباب الراحة وتهيئة المناخ المناسب والاستقرار النفسي والأمن الصحي للطالب وأهم هذه المراكز:

1 ـ مركز تحفيظ القرآن الكريم وتجويده وترتيله بمعدل لقاءين كل أسبوع.

2 ـ مركز «الخطابة الدينية واللغة العربية» بمعدل فرصتين كل أسبوع.

3 ـ مركز تأهيل الطلاب للكتابة على الآلة الكاتبة، وأخيراً التفكير في إنشاء وحدة للحاسوب لتقديم العون للطالب في أبحاثه ودراسته العلمية وهي مرتان في الأسبوع.

4 ـ مركز الرسم والتصوير يعطي للطالب الخبرة وينمي هوايته لمرتين بالأسبوع أيضاً.

5 ـ مركز الاشعاع العلمي والثقافي ويقصد به مكتبة المدينة التي تضم نوادر الكتب الدينية، وجدير بالذكر أنه يتم تنظيم الندوات والمحاضرات واللقاءات في المناسبات الدينية والقومية، وبالإضافة إلى هذه المراكز توفر المدينة كافة الأنشطة الرياضية وتقدم الخدمات المختلفة للطالب، وتقوم بتنظيم الرحلات للوقوف على آثار مصر الخالدة قديماً وحديثاً، كما أنها تعطي إعانات مالية للمحتاجين وغير القادرين منهم وذلك من خلال صندوق خدمة الطلاب الموجودين بالمدينة. وليس غريباً أن ظهرت أهمية وأهداف وطبيعة الدور الذي تقوم به المدينة على المستوى الإسلامي الدولي وقد بدأت ميزانيتها بستة ملايين جنيه في حين كانت الميزانية الكلية للأزهر 0,9 مليون جنيه ثم ارتفعت بعد ذلك لتصل إلى 7,3 مليون جنيه عام 1970 حتى أصبحت 12 مليون جنيه سنوياً عام 1994، وتشير التقارير المالية داخل ملفات المدينة لعام 97 ـ 1998 بأن كل طالب يحظى بنصيب 936 جنيهاً تصرف عليه شهرياً كخدمة له في مختلف مجالات الرعاية داخل المدينة أي ما يوازي 11232 جنيه في كل عام.

ثالثاً: المبعوثون من الأزهر

تتخرج من الأزهر كل عام أعداد كبيرة من الطلاب يحصلون على درجات علمية مختلفة نظرية أو عملية والجميع يعمل في أداء واجبه، فخريجوا الكليات النظرية يقومون بنشر الدعوة الإسلامية والعمل على نشر الإسلام واللغة العربية في بلادهم، أما خريجوا الكليات العملية فيشاركون زملاءهم في نشر ثقافة الأزهر والإسلام مع العمل في تخصصاتهم أي يجمعون بين الثقافة الدنيوية والثقافة الدينية العلمية والعملية متمثلين في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]. ولقد استن

(1) سورة آل عمران، الآية: 104.

الأزهر سنة إيفاد المبعوثين الأزهريين إلى الدول الإفريقية إضافة إلى اعتماد الأزهر على خريجيه من أبناء هذه الدول للقيام بمهمة الدعوة الإسلامية في بلادهم. وبرغم الأعداد الضئيلة التي تبعث من الأزهريين إلى الدول الإفريقية إلا أن هذا الدعم قد صار واضحاً وظاهراً، فقبل التطوير كان أحد العلماء يبعث لإلقاء محاضرات أو عقد ندوات وذلك بناء على طلب من الجمعيات الإسلامية، أما الآن وبعد التطوير فقد أصبحت إدارة البعوث الإسلامية هي حلقة الاتصال بين هيئات الأزهر جميعاً ودول العالم الخارجي، وأصبح تواجد مبعوثي الأزهر دائماً بين أبناء الشعوب لأداء رسالته، وجدير بالذكر أن عدد المبعوثين من الأزهر إلى الدول العربية الإفريقية في حالة انخفاض دائم مما يفسر أن هذا التناقص التدريجي نتيجة العوامل السياسية بين مصر وهذه الدول، **ولكن الأرجح هو أن أبناء هذه الشعوب يقومون بأداء رسالتهم ويحققون هدف الأزهر الذي تعلموا من أجله ليعلموه في بلادهم.**

المبعوثون من الأزهر على عدة فئات هي:

* مبعوثون على نفقة الأزهر ويتكلف الأزهر كافة التكاليف.

* مبعوثون على نفقة الدولة وتتكلف الدول المستضيفة كافة التكاليف.

* مبعوثون على نفقة الأزهر ويتحمل صندوق الخارجية المصرية جزءاً من مرتباتهم.

وتوضح الوثائق عدد المبعوثين للدول العربية الإفريقية فحتى 1963 إفرنجي كان عدد المبعوثين 395 مبعوثاً وصل العدد في 1996 إفرنجي إلى 591 مبعوثاً.

قواعد المبعوثين

تقوم إدارة البعوث الإسلامية بالأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بوضع قواعد المبعوثين إلى الخارج، ويصدر شيخ الجامع الأزهر قراراً بهذه القواعد والشروط، وأهم هذه القواعد والشروط:

* أن يكون المبعوث قد أمضى في التدريس أو الوعظ خمس سنوات.

* أن يجتاز المبعوث اختباراً (شفهياً) في القرآن الكريم والثقافة العامة وكذلك اللغة لمدرسي اللغات.

* أن تكون تقارير المبعوث (الفنية والسرية) في العامين السابقين للابتعاث بتقدير (جيد) على الأقل.

* ألا تزيد سنه على 60 عاماً بالنسبة لمن ينطبق عليهم المعاش من سن 65 سنة.

* أن يكون قد مضى على ابتعاثه من قبل، مدة لا تقل عن ثلاث سنوات، وهناك اعتبارات للأفضلية في الابتعاث عند تساوي الحالات ومن بين هذه الاعتبارات:

- كبر السن.
- الأقدمية في التخرج.
- عدم الابتعاث من قبل.

* ومدة الابتعاث أربع سنوات دراسية، ولا يؤخذ في الاعتبار نوع الدرجة المالية المقيدة على المبعوث.

تتضمن فئات المبعوثين من الأزهر إلى إفريقيا ما يلي:

* مدرسين لمختلف المواد الدراسية للمراحل التعليمية المختلفة.

* وعاظ وأئمة مساجد.

* رؤساء بعثات، أعضاء مجالس إسلامية.

* مبعوثين للدعوة الإسلامية في بلاد غير إسلامية.

* فنيين، وإداريين.

* وعن طريق هؤلاء العلماء يتم نشر وتعليم الإسلام في كثير من بقاع هذه البلاد فالبعض يبعثهم الأزهر، والبعض ترسلهم الحكومة وكثير منهم تستدعيهم الهيئات والحكومات بالخارج، ورغم شدة إقبال الدول العربية الإفريقية على مثل تخصصات هؤلاء المبعوثين **إلا أن هناك العجز الشديد الذي لا يفي بكل الأعداد المطلوبة ويصبح التركيز على أبناء هؤلاء هذه الشعوب من خريجي الأزهر مع تدعيم هذا بنسب من علماء الأزهر لهذه الشعوب.**

الاتفاقيات والمؤتمرات والاتحادات

الاتفاقيات: وهي الاتفاقيات الثقافية والتعليمية والعلمية بين الأزهر والدول العربية والإفريقية، والتي تشتمل على كافة أنواع الدعم لتوطيد العلاقات الثقافية بين الأزهر والشعوب العربية والإفريقية للوصول إلى فكر وهدف واحد. وتتمثل هذه الاتفاقيات الوصول إلى أهداف مثمرة وأهم هذه الأهداف:

* تبادل زيارة هيئات التدريس في التخصصات المختلفة.

* التعاون العلمي والثقافي بين مراكز الدراسات الإسلامية.

* تبادل المنح للحصول على مؤهلات علمية عالية.

* تنظيم رحلات لهيئات التدريس والطلاب في النواحي الثقافية والرياضية وغيرها.

* تبادل الكتب والمطبوعات والدوريات والمؤلفات وأشرطة الخيالة الثقافية والتربوية.

* تبادل إقامة المعارض والفنون الإسلامية.

* ومن الطبيعي أن الأزهر قد قام بعقد اتفاقيات مع معظم دول القارة الإفريقية وكل الدول العربية الإفريقية.

المؤتمرات

* وهي المؤتمرات التي يؤكد فيها الأزهر استمراره في الروابط الثقافية بينه وبين الدول العربية والإفريقية لحرصه الدائم على دعم العلاقات الطيبة بين جامعته والجامعات والهيئات المختلفة في القارة الإفريقية وأهم هذه المؤتمرات:

* المؤتمر الثقافي العربي الثامن لإعداد المعلمين في الوطن العربي عام 1969 إفرنجي.

* مؤتمر اتحاد الجامعات العربية بالخرطوم عام 1970 إفرنجي.

* مؤتمر تطوير طرق التعليم الطبي بالإسكندرية عام 1970 إفرنجي.

* مؤتمر اتحاد الجامعات العربية في بنغازي عام 1970 إفرنجي.

* المؤتمر السابع للدراسات والبحوث الإحصائية عام 1971 إفرنجي.

* المؤتمر الرابع للإنتاج الحيواني بالإسكندرية عام 1971 إفرنجي.

* المؤتمر السادس للآثار في ليبيا عام 1971 إفرنجي.

* ثم توالت بعد ذلك المؤتمرات الثقافية التي تنتفع بأبحاثها وتوصياتها الشعوب العربية الإسلامية.

الاتحادات

تتمتع جامعة الأزهر وكلياتها بعضوية الكثير من الاتحادات والهيئات العلمية الدولية، وتقوم في هذا المجال بنشاط ملحوظ وتحرص الجامعة على الاشتراك في نشاط الاتحادات الدولية لما في ذلك من تبادل للخبرات، كما تحرص على الاشتراك في التعاون مع الهيئات العالمية ويخص الدول الإفريقية من هذه الاتحادات، اتحاد كليات طب إفريقيا ومقره نيجيريا وقد تم الاشتراك فيه منذ عام 1971 إفرنجي هذا بالإضافة إلى اشتراك الجامعة في اتحادات أخرى على مستوى العالم بما في ذلك القارة الإفريقية مثل:

- الاتحاد الدولي للجامعات ومقره باريس وقد تم الاشتراك فيه منذ عام 1963 إفرنجي.

- الجمعية الدولية لتبادل الطلاب للتدريب الفني ومقرها فيينا منذ عام 1972 إفرنجي.

- اتحاد الجامعات العربية ومقره القاهرة وقد تم الاشتراك فيه منذ عام 1965 إفرنجي.

- كما تشترك الجامعة في برنامج تبادل الأساتذة الذي تنظمه هيئة الصحة العالمية.

رابعاً: المعاهد الأزهرية

يعمل الأزهر جاهداً على دعم العلاقات الثقافية العربية الإفريقية، بالمشاركة في مد يد العون عند إنشاء الجمعيات الثقافية الدينية أو التعليمية في هذه الجهات، إما بالمال أو بالكتب والمراجع، أو إنشاء معاهد أزهرية على غرار المعاهد الأزهرية بمصر. وتنشأ هذه المعاهد بقرار من رئيس الوزراء بناء على طلب الجهات الطالبة، فهناك ثلاثة معاهد بالصومال، وسبعة معاهد بالسودان، وثلاثة بليبيا، وواحد بإريتريا.

خامساً: الدورات التدريبية

تعد الدورات التدريبية للدعاة والأئمة والوعاظ من أساليب الأزهر المهمة لدعم العلاقات الثقافية العربية الإفريقية، وهي مستحدثة شهدت ظهورها منذ فترة تولي الشيخ الراحل/ جاد الحق علي جاد الحق مشيخة الأزهر وتعقد أربع دورات تدريبية تعليمية دينية ثقافية كل عام، ومدة كل دورة ثلاثة أشهر يمنح الدارس بعدها شهادة إتمام الدورة التدريبية بالإضافة إلى منحه مجموعة من الكتب القيمة التي تفيده في حياته العملية ببلاده عند عودته.

سادساً: مجمع البحوث ومؤتمره

يتألف مجمع البحوث الإسلامية من خمسين عضواً يعينون بقرار من رئيس جمهورية مصر العربية، وكل أعضاء المجمع هم أعضاء في مؤتمره العام الذي يجتمع مرة واحدة كل عام، ويجوز الدعوة إليه مرة أخرى لاجتماع غير عادي عند الضرورة. وتمثل الدول الإفريقية فيه بنسبة تتراوح من خمسة إلى سبعة أعضاء من بين عشرين عضواً خارج الجمهورية، ويعتبر الغرض من مشاركة علماء المسلمين العرب والأفارقة في عضوية مجمع البحوث الإسلامية هو دراسة البحوث الثقافية والدينية الإسلامية، وإظهار كل جديد من الثقافات الإسلامية وهذا من أهم أدوات الأزهر في دعم العلاقات الثقافية العربية الإفريقية.

ومن هذا المنطلق وفي ظل الدور الذي يقدمه الأزهر الشريف لدعم العلاقات الثقافية العربية الإفريقية نجد التأثير الواضح للأزهر على نمو ونشر الثقافة الدينية وتعليم اللغة العربية لهذه الشعوب الشقيقة.

وقد تمثل نجاح هذا الدعم حينما عبر عنه المسلمون في الخارج في إحدى رحلات الرئيس الراحل أنور السادات، وألقاها في خطابه أمام المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية فقال: «لو كانت مصر عندنا شخصاً فهو جمال عبد الناصر، ولو كان عقيدة فهي الإسلام، ولو كانت مؤسسة فهي الأزهر الشريف».

دخول الإسلام إلى القارة الإفريقية وانتشاره في كانم.. برنو.. وكوار ومستقبل إفريقيا الديني

الباحث/ حما جبي محمد
كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ الجماهيرية

مقدمة

لقد دخل الإسلام بعد انطلاقه من الجزيرة العربية قارة إفريقيا عبر المعابر الرئيسية التي انتقلت عن طريقها المؤثرات العربية والإسلامية إلى القارة الإفريقية، وعرف العرب أعماق إفريقيا منذ القدم بينما لم يصل الأوروبيون إليها إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وكان الإسلام في انتشاره بإفريقيا يأتي مع موجات من العرب المسلمين الحاملين للرسالة الإسلامية من شبه الجزيرة العربية.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن العرب لم يفرضوا على الإفريقيين ثقافتهم، وإنما حافظوا على الثقافات الإفريقية، كما لم يقم العرب بهدم المؤسسات المحلية عند دخولهم، بل إن تلك المؤسسات اتخذت أشكالاً جديدة في إطار الحضارة الإسلامية، وطبقاً لما تؤكده بعض الدراسات المنصفة، أنه عندما تقابل العرب مع الإفريقيين في مواطنهم حدث اندماج صحي، وليس نوعاً من الامتصاص، أو القمع التعسفي، ويؤكد تلك الحقيقة بقاء اللغات واللهجات الإفريقية إلى جانب اللغة العربية، التي احتفظت بمركزها كلغة للدين والثقافة والتعامل ثم إن الإسلام جند لخدمته أهم وأقوى لغات القارة وهي اللغة السواحيلية ولغة الهوسا ولغة الماندنجو.

انتشار الإسلام في القارة الإفريقية:

يرجع انتشار الإسلام في القارة الإفريقية إلى عاملين أساسيين:

الأول: طبيعة الشعوب التي قامت بنشر الإسلام، وكانت في الغالب شعوباً بدوية ـ رعوية أو شبه رعوية.

الثاني: طبيعة الأرض التي انتشر فيها الإسلام وتسربت إليها جموع البدو[1].

بدأ انتشار الإسلام في القارة الإفريقية بعد سنوات قليلة من استتباب الأمر له في جزيرة العرب، فمن الركن الشمالي الشرقي للقارة الإفريقية، تدفق العرب المسلمون حتى بلغوا ساحل المحيط الأطلسي كما توغلوا تدريجياً عبر سواحل البحر الأحمر، والمحيط الهندي، ومنها انتقل الأثر العربي الإسلامي حتى شمل أجزاء كبيرة من القارة الإفريقية[2].

وتأصلت جذور الحضارة الإسلامية والثقافة العربية في شمال إفريقيا حيث السواد الأعظم من سكان العالم العربي، حتى صارت جزءاً لا يتجزأ من الأمة العربية.

وقد أظهر العرب ـ وهم قادة الإسلام ـ خصائص فريدة في المقدرة على التأثير على المجموعات التي خالطوها المسكن وعلى التأثر بها، فأعطى العرب هذه الشعوب دينهم ولغتهم وكثيراً من مظاهر ثقافتهم[3].

---

(1) د. حسن إبراهيم حسن: انتشار الإسلام في القارة الإفريقية ط. 3 ص 9.

(2) يوسف فضل حسن: انتشار الإسلام في إفريقيا ـ دار جامعة الخرطوم ص 2.

(3) يوسف فضل حسن: المرجع السابق: ص 2.

الطرق الرئيسية التي نفذ بها الإسلام إلى إفريقيا هي:

الطريق الأول:

طريق بلاد اليمن وحضرموت والبحرين، والإحساء إلى الساحل الإفريقي الشرقي، حيث أخذت هجرات المسلمين تتدفق على طول هذا الساحل الشرقي من خليج عدن حتى مدار الجدي على حافة المنطقة التي كان الجغرافيون العرب يطلقون عليها اسم بر الزنج، على أن أول هجرة للعرب ترجع إلى زمن أبعد من هذا.

الطريق الثاني:

الذي سلكه الإسلام إلى القارة الإفريقية، هو طريق النوبة ودنقلة، وذلك بعد الفتح الإسلامي لمصر ولم يكن السودان بلداً مجهولاً للعرب، فقد كان نهر النيل الطريق التجاري لهم.

الطريق الثالث:

الطريق الثالث الذي سلكه الإسلام إلى القارة الإفريقية هو إفريقيا الشمالية والغربية، ذلك أن العرب بعد أن تم لهم فتح مصر، مدوا فتوحهم إلى بلاد المغرب، وقد هيأ تأسيس مدينة القيروان في إفريقيا (وهي القطر التونسي الآن) على يد عقبة بن نافع سنة 50هـ، للعرب مركزاً حصيناً اتخذوه قاعدة لنشر الإسلام في شمالي القارة الإفريقية وغربيها[1]. ونلخص المسالك التي سلكها الإسلام إلى القارة الإفريقية فيما يلي:

1 ـ **طريق شمال إفريقيا**: مصر، برقة، طرابلس، إفريقية (بلاد تونس)، المغرب الأوسط (الجزائر وجزء من مراكش).

---

(1) د. حسن إبراهيم حسن المرجع السابق ص 92.

2 ـ **طريق صحراوي**: من واحات مصر الغربية، ماراً بجنوب بلاد المغرب حتى غربي القارة الإفريقية.

3 ـ **طريق القوافل**: من بلاد المغرب الأقصى إلى شمال السودان، ولا سيما من جنوبي تونس إلى بلاد برنو غربي بحيرة تشاد، ومن جنوبي الجزائر إلى بلاد (الهوسا) شمال (نيجيريا) ومن جنوبي مراكش إلى مصب السنغال ومنحنى النيجر.

4 ـ **الطريق الرابع**: يسير عبر الصحراء ووادي النيل إلى بلاد النوبة وشمال السودان.

5 ـ **الطريق الخامس**: من جنوب بلاد العرب إلى ساحل إفريقية الشرقية[1].

الطرق التي سلكها الإسلام إلى غربي القارة:

لم تكن الصحراء الكبرى مع ما تتصف به من طبيعة قاسية، عاملاً من عوامل الانفصال بين منطقة الشمال الغربي لإفريقيا، والمناطق التي تحدها جنوباً في غرب إفريقيا، بعد ما كان معبراً مهماً من معابر الاتصال بينهما.

وقد أخذ الإسلام في غربي إفريقيا ينتشر تدريجياً عبر الأقاليم الصحراوية الجنوبية حتى بلغ ساحل إفريقيا الغربي عن طريق التجارة، وقد انتشر الإسلام من ساحل البحر الأبيض المتوسط في شمالي إفريقيا نحو الصحراء الكبرى، وفي إقليم المراعي والشجيرات القصيرة جنوبي الصحراء، وتطرق في بعض الجهات إلى ساحل المحيط الأطلسي وساحل غينيا[2]. ويلاحظ أن الإسلام قد نفذ إلى غربي القارة الإفريقية عن طريقين وهما:

الأول: الطريق الساحلي عبر حوض السنغال، وهو الطريق الذي سلكه المرابطون.

---

(1) نفس المصدر السابق ص 36.

(2) نفس المصدر السابق ص 83.

الثاني: طريق التجارة الذي يبدأ من إفريقية الشمالية متجهاً صوب الجنوب عبر واحات الصحراء إلى المدن الكبرى في السودان.

أهم المراكز التجارية في غربي إفريقيا

بلاد غانا ومالي، وجني، وتمبكتو، وكانو، وأغاديز.

ومن أهم المراكز التجارية في شمال إفريقية في العصور الوسطى

القيروان، تونس، طرابلس، وكانت هذه التجارة تسلك ثلاث طرق رئيسية هي:

1 ـ الطريق من مراكش إلى منحنى نهر النيجر والمناطق الواقعة جنوباً.

2 ـ الطريق من تونس إلى المنطقة الواقعة بين نهر النيجر وبحيرة تشاد.

3 ـ الطريق من طرابلس إلى المنطقة المحيطة ببحيرة تشاد.

4 ـ الطريق الذي يبدأ من مدينة الجزائر شمالاً ويتجه جنوباً، ليمر بعين صالح، في صحراء الجزائر، ثم يدخل النيجر، ليمر بمدينتي أغاديز وزندر في جمهورية النيجر.

عرف العرب إفريقيا منذ القدم:

فقد عرف العرب أعماق إفريقيا منذ القدم، بينما لم يصل الأوروبيون إليها إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، ولم يصل الأوروبي إلى كشف مجاهل إفريقيا إلا بفضل اعتماده على المصنفات العربية، والتي ترجمت إلى اللغات الأوروبية المختلفة، ونقلت إلى متاحف في لندن وبرشلونه وباريس[1].

وكان الإسلام في انتشاره بإفريقيا يأتي مع موجات من العرب المسلمين

(1) د. أحمد الجبير: العلاقات العربية الإفريقية ص 14 ـ ط1، منشورات الجامعة المفتوحة.

الحاملين للرسالة الإسلامية من شبه الجزيرة العربية، وكانت كل موجة تؤدي دورها، من حيث نشر الدين الإسلامي واللغة العربية، والاختلاط بالسكان الأصليين، كما كانت كل موجة تستقر في المكان الذي تنزل فيه أول الأمر سرعان ما تتجه إلى المناطق المجاورة لها، لكي تنشر فيها نور الإيمان بالإسلام.

فقد ثبت وجود مسلمين في إمبراطورية غانا الوثنية[1].

أورد البكري أن الأمويين أرسلوا في صدر الإسلام بعثة أو جيشاً إلى غانا سنة «116 ـ 133هـ»[2] وبعد هذه الحملة جاء الإسلام عن طريق التجار وهجرات العرب إلى هذه المنطقة إلى أن انتشر في كل قرية ومدينة، وظل المسلمون يتزايدون يوماً بعد يوم.

ومن المؤكد تاريخياً أن انتشار الإسلام واللغة العربية في هذه الأصقاع، كما في غيرها، لم يكن في يوم من الأيام قسراً، أو بحد السيف، وإنما بالإقناع والحجة التي يملكها الدعاة والتجار غير المستوطنين، وهم الذين يفدون لغرض التجارة ثم يرجعون إلى موطنهم الأصلي شمال إفريقيا، أو الشرق العربي فسكان السودان الغربي لم يدخلوا الإسلام بالإكراه، وإنما عن اقتناع وإيمان لكونه دين الفطرة.

قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3].

وقد شهد بذلك بعض من الكُتَّاب الأوروبيين الذين اتصفوا بشيء من النزاهة، فنجد على سبيل المثال الكاتب هوبير يقول:

«إن انتشار دعوة الإسلام بإفريقيا لم يقم على القسر، وإنما قام على الإقناع

---

(1) د. الهادي المبروك: الإسلام واللغة العربية في مواجهة التحديات الاستعمارية بغرب إفريقيا ـ دار حنين ـ بيروت لبنان ص 14.

(2) البكري ج ـ ح ـ ص 877.

(3) سورة الروم ـ الآية 30.

الذي كان يقوم به دعاة متفرقون لا يملكون حولاً ولا طولاً إلّا إيمانهم العميق بدينهم، وكثيراً ما انتشر الإسلام بالتسرب السلمي البطيء من قوم إلى قوم، فكان إذا اعتنقته الارستقراطية، وهي هدف الدعاة الأول تبعتها بقية القبيلة ومن كان يتبعها.

وقد يسر انتشارَ الإسلام أمرٌ آخر هو أنه دين فطرة بطبيعته، سهل التناول، لا لبس ولا تعقيد في مبادئه، سهل التكييف والتطبيق في مختلف الظروف، ووسائل الانتساب إليه أيسر، إذ لا يطلب من الشخص لإعلان إسلامه سوى النطق بالشهادتين حتى يصبح في عداد المسلمين.

وقد حبب الإسلام إلى الإفريقيين مظاهره الجميلة، التي حببته إلى قلوب الإفريقيين، وهي البعيدة عن التكلف، مثل الثوب الفضفاض، والمسبحة، والكتابة العربية، والوقار الديني، وشعائر الصلاة، مما يضفي على المسلم مكانة مرموقة وجاذبية ساحرة، فالذي يدخل الإسلام يشعر بأنه أصبح ذا شخصية محترمة، وأنه قد ازداد من القوة والحيوية[1].

وإذا كان هوبير ديشان قد أوضح أن نشر الإسلام بإفريقيا كان بالسلم، فإن كاتباً غربياً آخر يعطينا معلومات مهمة تفيد أن نشر المسيحية بهذه القارة تمَّ في أكثر الأحوال بواسطة القسر والعنف والإلزام، فلنرجع إلى «توماس أرنولد» لنقتبس منه بعض العبارات:

في سنة 1878ف: عقد الملك جون مجمعاً يضم رجال الكنيسة الحبشية، وقرروا فيه وجوب الاقتصار على دين واحد في كافة أنحاء المملكة وألزم المسلمون بالتعميد خلال ثلاث سنوات، والوثنيون خلال خمس سنوات، بيد أن الملك سرعان ما استطال هذه المهلة، فأذاع بعد أيام قليلة مرسوماً أنذر فيه كل الموظفين المسلمين بأن المهلة الممنوحة لهم هي فقط ثلاثة أشهر، ويعلق:

(1) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي ص 155.

(Massala) الذي ينقل عنه «توماس أرنولد» أن كثيرين من الموظفين خضعوا لهذا التنصير الإجباري، ولكنه كان تنصيراً عديم الأثر. ويروي أنه شاهد بعضاً من هؤلاء يخرجون من الكنيسة بعد التعميد قاصدين المسجد يلتمسون فيه رجلاً مباركاً من رجال دينهم يمحو عنهم ما لحقهم من التعميد الذي أرغموا عليه[1].

انتشار المسيحية في إفريقيا

أما انتشار المسيحية في إفريقيا فقد ارتبط بالاستعمار، يقول الدكتور فيليب رفله: (وفدت المسيحية إلى إفريقيا مع المستعمرين الأوروبيين، إذ جاء المبشرون في أعقاب المستعمر، وتدخل المبشرون في السياسة ورأى الإفريقيون هؤلاء الأوروبيين يمارسون التفرقة العنصرية وتجارة الرقيق، وأبشع أنواع الاستغلال، في الوقت الذي يقدمون فيه ديناً يحث على التسامح والمحبة والسلام، تلك التي بشر بها المسيح ـ عليه السلام ـ بين الطبقات الفقيرة، ومن هنا كان إقبال الإفريقيين على المسيحية ضئيلاً ومحدوداً)[2].

الأسباب التي جعلت المسيحية غريبة وضعيفة التأثير في إفريقيا

1 ـ أصبحت المسيحية الاسمية التي اكتفى بها كثير من الأوروبيين منذ مدة طويلة، كافية أيضاً لعدد من الإفريقيين، وأسهم عدم اكتراث الأوروبيين بمشاعر الغير وحقوقهم في عزوف كثير من الإفريقيين عن ملاحظة هذه المشاعر وتلك الحقوق.

2 ـ كان للمسيحية أثر كبير في تفكك المجتمع الإفريقي، فقدم المبشرون للتلميذ في المدرسة مبادئ تعد خليطاً من المسيحية ومن النظام الأوروبي، وعاد التلميذ إلى البيت ليجد أسرته تمارس حياة مختلفة عما تلقاه بالمدرسة فحصل صدع كبير في المجتمع.

---

(1) الدعوة إلى الإسلام: توماس أرنولد ص 141 ـ 142.
(2) د. أحمد شلبي، المصدر السابق ص 55.

وذلك بخلاف الإسلام الذي كان يقدمه الدعاة للبيت كله أو لبطن من بطون القبيلة فيصبح عاملاً جديداً من عوامل التعاون والالتئام.

3 ـ فرضت على معتنقيها نظماً وتشريعات تتنافى مع الطقوس الدينية لقبيلته، ومع تقاليدها، فمنعت تعدد الزوجات.

4 ـ قامت بعثات تبشيرية بما فيها أتباع القديس بولس بالدعوة لفكرة أن الأرض ليست دار بقاء، وأن مستقبل الإنسان في السماء، ولكن هذه الدعوة كانت أبعد ما يكون عن سلوك الإنسان الأوروبي، ثم إن المثقفين نظروا لهذه الدعوة على أنها متهجة للإفريقيين فقط، لضمان خيرات الأرض للأوروبيين. فقد روي أن قسيساً كان يتساءل: أين اللون الأسود في النباتات والأشجار والبحار؟ هل رأى الإنسان ماءً أسود أو زهراً أسود؟

ولسنا نستطيع أن نصف هذا القسيس إلا بالجهل، ولعل القرآن الكريم كان يقصد تعليم هذا وأمثاله حين قال: ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ...﴾[1]. والإنسان، وهو قمة ما خلق الله على الأرض يختلف لونه من مكان إلى مكان، فهو أبيض وأصفر وأسود، وهو مزيج من هذه الألوان.

وقد وضع الإسلام حداً حاسماً للاتجاه المنحرف المبني على لون بشرة الإنسان، فقد سمع الرسول ﷺ أبا ذر الغفاري يصيح في خادمه: يا ابن السوداء: فانطلق صوت رسول الله ﷺ يصحح هفوة أبي ذر، ولكن في حزم وقوة، قال له عليه الصلاة والسلام: «طفَّ الصاع، طفَّ الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بعمل صالح»[2].

(1) سورة فاطر ـ الآيتان 27 ـ 28.

(2) وفي حديث آخر «كلكم بنو آدم طف الصاع بالصاع»، أي كلكم قريب بعضكم من بعض فليس لأحد فضل على أحد إلا بالتقوى؛ لأن طف الصاع قريب من ملئه فليس لأحد أن يقرب الإناء من الامتلاء، ابن منظور ـ لسان العرب. ج 8، ص 173 ط 2، بيروت.

وتعلم أبو ذر هذا الدرس من الرسول ﷺ فألصق خده بالأرض، وقال لخادمه: قم فضع قدمك على خدي[1] وكما تعلّم أبو ذر هذا الاتجاه تعلّمه المسلمون وساروا على هديه من مطلع الإسلام حتى الآن، وكان لهذا الموقف من المسلمين، وذاك الموقف من البيض كبير الأثر بالنسبة للإسلام والمسيحية بإفريقيا.

عوامل انتشار الإسلام في إفريقيا:

أ ـ التجارة عبر الصحراء

كانت التجارة عبر الصحراء عاملاً في نشر الإسلام، وتناول عدد من المؤرخين والكتاب أهمية طرق القوافل التجارية، والتي ربطت مناطق السودان الغربي بالدول الخارجية، وأهمها:

1 ـ الطريق الذي يبدأ من مدينة (أغاديز) الواقعة على شاطئ الأطلنطي عند مصب نهر السوس، ويسير جنوباً إلى عاصمة موريتانيا، ثم يستمر في سيره حتى يصل مصب نهر السنغال.

2 ـ طريق مالي وغانا. وهو الطريق الأوسط الممتد من سجلماسة، ثم درعة إلى منطقة أودغشت ثم النيجر.

3 ـ طريق الصحراء من أرض السودان إلى جبل نفوسة ومدينة طرابلس.

4 ـ طريق يبدأ من فاس إلى أدرار ثم تنبكتو.

5 ـ طريق من تلمسان إلى تاد مكت (تادغ مكة)، مكة الجديدة.

6 ـ طريق القيروان أو طرابلس إلى غدامس فتنبكتو[2].

---

(1) د. أحمد شلبي، المصدر السابق، ص 53.

(2) جمال زكريا قاسم: الأصول التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية، مفيدة الجبلاوي، ص 20 نقلاً عن د. الهادي المبروك الدالي ص 17.

7 ـ طريق يبدأ من مدينة الجزائر شمالاً، ويتجه جنوباً ليمر بعين صالح في صحراء الجزائر، ثم يدخل النيجر، ليمر بمدينتي أغاديز، وزندر.

ب ـ طرق الحج:

التي كانت تخترق شمال إفريقيا من الغرب إلى الشرق بحذاء الساحل[1].

كان قيام هذه المدن التجارية على هذه الطرق رافداً أساسياً لنشر الدعوة الإسلامية واللغة العربية في بلاد السودان، الأمر الذي يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك العلاقة بين انتشار الإسلام والتجارة؛ فإذا ما ظهرت مدينة تجارية يقصدها البائع والمشتري سرعان ما تصبح مركزاً ثقافياً يأوي إليه المعلم والمريد، حتى أصبح من المتعارف عليه أن مراكز الاتصال فيها السلع والأفكار.

وقد يتغلب جانب على جانب في بعض المناطق، وقد تشتهر مدينة بالجانبين، فمثلاً غلب الجانب الاقتصادي على بعض المراكز، مثل جني وقندام، وغلب العلم على مراكز أخرى مثل كانو، واشتهرت تنبكتو بالأمرين معاً[2].

ج ـ الدعوة:

التي يقوم بها دعاة لا يملكون مالاً ولا زاداً إلا إيمانهم العميق بالله تعالى، وهناك عوامل أخرى يسرت انتشار الإسلام في إفريقيا هي:

1 ـ تفوق المسلمين الفكري والخلقي:

مما ساعد على نشر الإسلام بإفريقيا ذلك التفوق الفكري والخلقي، الذي كان يتحلى به المسلمون، فيدفعهم ليكونوا أسوة يقتدى بها في ناحية الثقافة، وناحية الأخلاق.

وقد ارتبط الدين الإسلامي بذلك بإفريقيا، فأصبح اعتناق الإسلام مفخرة،

(1) نفس المصدر السابق ص 305 د. جمال زكريا قاسم، ط عام 1996 ف.

(2) د. الهادي المبروك، المصدر السابق ص 17.

كما أصبح التزاماً بالنظافة والصدق والأمانة، وغير هذه الصفات التي يحتم الإسلام على متبعيه التحلي بها.

وهناك رحالة سار في إفريقيا فأدرك في تجواله كيف حول الإسلام متبعيه من حال إلى حال فكتب يقول: بينما كانت الباخرة تسير بي صعداً في مياه النهر (يعني النيجر)، لم أجد إلا قليلاً من التغيير في الأميال المائتين الأولى؛ لأن الوثنية وأكل لحوم البشر، وتجارة الخمور قد ظهرت كلها في وحدة مؤتلفة، ولكني لما تركت ورائي المنطقة الساحلية المنخفضة، وألفيتني على مقربة من الحدود الجنوبية لما يسمونه السودان الأوسط لاحظت تحسناً مطرداً في المظهر الأخلاقي عند الأهلين، واختفت الوحشية، وتبعتها الوثنية، وزالت تجارة الخمور إلى حد بعيد، على حين صارت ملابس الناس أكبر وأكثر احتشاماً وأصبحت النظافة عندهم عادة، وقد دل مظهرهم الخارجي على وقار زائد وأدب جم.. إلى أن قال: ولما وصلت لوكوجا (Lokoja) عند ملتقى نهر بنوي بالنيجر، تركت ورائي المراكز الأمامية لنشر الدعوة الإسلامية، ثم دخلت السودان الأوسط نفسه ووجدتني في دولة أحسن في طريقة حكمها، غاصة بجماعة نشيطة من التجار الأذكياء وأناس مهرة في صناعات المنسوجات والنحاس والجلد»[1].

2 ـ موقف الإسلام من الرق:

ينبغي أن نذكر أن الاتجاهات الفكرية نحو الرق كانت من أهم ما حبب أهل إفريقيا في الإسلام، فإن البيض عندما اقتحموا إفريقيا كانت تجارة الرقيق من أهم أهدافهم، فراحوا يختطفون الأطفال والشبان دون رحمة، ويحشرونهم حشراً على ظهر البواخر، ويتجهون ببواخرهم إلى أمريكا.

ومن المعروف كذلك أن هؤلاء الإفريقيين المساكين لم توجه لهم أية عناية إنسانية أو صحية، مما جعل الكثيرين منهم يسقطون في الطريق، وتلقى جثثهم

---

(1) د. أحمد شلبي، المصدر السابق ص 157.

طعاماً لأسماك البحر، أما الذين وصلوا منهم إلى القارة الأمريكية فقد عرضوا في سوق النخاسة وبيعوا كما تباع الدواب، وهكذا ارتبطت تجارة الرقيق بالبيض الأوروبيين.

وربما يخطر ببال القارئ أن الإسلام أباح الرق، وهنا يتحتم علينا أن نسرع ونقرر أن الإسلام لا يعرف هذا اللون من الرق على الإطلاق، ولا يجيزه، وأن الباب الذي يمكن أن يوجد عن طريقه رق في الإسلام هو الحرب الشرعية، بحيث يكون المسلمون مدافعين عن أنفسهم، على أن أسرى هذه الحروب كانوا في الغالب يمن عليهم بالإطلاق، أو يفدون أنفسهم بشيء لنص الآية الكريمة: قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾(1).

ويقرر ابن القيم أن الرسول ﷺ لم يفرض الرق على حر قط، وهناك حديث عن رسول الله ﷺ يضع حداً حاسماً لهذا الموضوع، وهو قوله: «شر الناس من باع الناس».

وهكذا كان الرق تجارة أوروبية، ولم يكن إسلامياً قط، وإذا وجد المسلم يعمل في هذه التجارة فهو **منحرف جرفه تيار الغرب**، فلم يعرف نظم الإسلام وآدابه، وطبيعي في ضوء هذا التفكير أن يقبل الإفريقيون على الإسلام الذي يحترم إنسانية الشخص، ويحافظ على حريته(2).

3 ـ موقف الإسلام من التمييز العنصري:

والحديث عن الرق يدفعنا إلى موضوع قريب الصلة به، وهو التمييز العنصري بين البيض والسود، أو بين البيض وبين ما يسمون الملونين بوجه عام، فإن البيض عندما أكرهوا على إيقاف التجارة بالرقيق وعندما توقفوا عن مزاولة هذا العمل المهين، لم يستطيعوا أن يضعوا رقيق الأمس على قدم المساواة مع

(1) سورة محمد ﷺ الآية 4.

(2) د. أحمد شلبي، المصدر السابق ص 159.

النخاسين، فاصطنعوا التمييز العنصري، وقد تسرب هذا التفكير السقيم إلى القسس أنفسهم، مما جعل كثيراً من الإفريقيين يفرون إلى الإسلام من هؤلاء القسس، ومن المسيحية التي يدعون لها.

فالإسلام لا يعرف تفرقة عنصرية، ويجعل الناس سواء كأسنان المشط، كما قال رسول الله ﷺ ولا يميز الواحد منهم عن الآخر إلا عمله وتقواه.

ويقول سير توماس أرنولد في هذا الموضوع: «ولا شك أن نجاح الإسلام قد تقدم في إفريقية الزنجية تقدماً جوهرياً بسبب عدم أي إحساس باحتقار الأسود»(1) وفي الحق يظهر أن الإسلام لم يعامل الأسود قط على أنه من طبقة منحطة، كما كانت الحال لسوء الحظ في العالم المسيحي.

وقد حدث أن تزوج مبشر مسيحي ـ كان يباشر عمله في إفريقيا ـ من إحدى الإفريقيات، ولكن هذا الزواج جعل المسيحيين البيض يضطهدونه ولا يتعاونون معه، فاضطر إلى مغادرة إفريقيا، وخوفاً من أن يتكرر عمل هذا القسيس لجأ البيض إلى اختيار القساوسة الذين يعملون بإفريقيا من أتباع المذاهب المسيحية التي لا تبيح الزواج للقساوسة(2).

وصول الإسلام وانتشاره في كانم ـ برنو بالسودان الأوسط:

تفيد روايات كانم ـ بأن بطلاً عربياً من اليمن هو يوسف بن ذي يزن سيطر على جماعة من الرُّحَّل في الشمال الشرقي من بحيرة تشاد، ثم بسط هو وذريته نفوذهم على عدد آخر من القبائل أصبحت تعرف باسم الكانوري أو شعب كانم.

وقد ظلت هذه الأسرة السيفية أو اليزنية التي قامت في أوائل القرن التاسع الميلادي تحكم كانم نحواً من ألف عام (إلى سنة 1846ف).

وقد حرص ملوك كانم على التحكم بطريق القوافل الرئيسي الذي كان يصل

---

(1) توماس أرنولد المصدر السابق، ص 194.

(2) د. أحمد شلبي، المصدر السابق ص 160.

كانم عبر الصحراء بالشمال ـ بطرابلس الغرب وإفريقيا ماراً بواحات «كوار» وزويلة بفزان، وهو طريق قديم كان مستعملاً لأغراض التجارة منذ أيام القرطاجنيين والرومان.

ويبدو مما أورده المؤرخون والجغرافيون العرب أن الوثنية كانت تسود بلاد كانم حتى القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، فالمهلبي في أواخر القرن العاشر الميلادي. يقول: إن ديانة أهل كانم عبادة ملوكهم.

وفي منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، يقول البكري: إن أهل كانم مشركون؛ وأول إسلام أهل كانم كان بعد سنة خمسمائة للهجرة، وتفيد المصادر الكانورية بأن أول سلطان اعتنق الإسلام في كانم هو حَمي (محمد) في أواخر القرن الخامس الهجري[1].

انتشار الإسلام في كانم ـ برنو:

إن أول ذكر لبلاد كانم ورد على لسان اليعقوبي (ت 284هـ/ 897ف) الذي ذكر بأن كانم بلاد يسكنها شعب يعرف باسم الزغاوة، فالمهلبي في أواخر القرن العاشر الميلادي، يقول: إن «الزغاوة يعظمون ملكهم ويعبدونه من دون الله تعالى، ويتوهمون أنه لا يأكل الطعام، وديانتهم عبادة ملوكهم، ويعتقدون أنهم الذين يحيون ويميتون ويمرضون ويصحون»[2].

العرب المسلمون:

وكما هو معروف فإن العرب المسلمين ـ وعلى رأسهم عقبة بن نافع ـ فتحوا فزان ونواحي واحة (كوار) في سنة «46هـ/ 666 ـ 667ف»، عبر الطريق القديم الذي كان يصل كانم بساحل طربلس[3].

---

(1) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الرابع سنة 1987ف، ص 180 و191.

(2) ياقوت الحموي: معجم البلدان م 3 ص 142.

(3) ابن عبد الحكم عبد الرحمٰن: فتوح مصر والمغرب ـ القاهرة 1962ف ص 264.

ويبدو أن أولى التأثيرات الإسلامية في كانم تسربت إليها عن هذا الطريق لا من المغرب أو الشرق، حيث كانت تقوم ملكة مسيحية ببلاد النوبة بأعلى صعيد مصر.

إن أهل كانم ـ بحكم موقع بلادهم ـ كان لا بد لهم من الاتصال بالمسلمين في الشمال.

وقد بدأ دخول الإسلام إلى كانم سلمياً على أيدي التجار والفقهاء، وكما كان الحال في غانة، فلا بدَّ أنه استقر في مدن كانم جاليات إسلامية منذ وقت مبكر واكتسبت أهمية بحكم صلاتها بالتجارة الخارجية، وفي مثل هذه الظروف اعتنقت الأسرة الحاكمة في كانم الدين الإسلامي[1].

وتدل بعض المصادر على أن إسلام كانم يرجع إلى ما قبل منتصف القرن التاسع الميلادي، إذ إن حَمِّي أول من أسلم من ملوكهم، وقد يكون أصله من واحة (كوار) التي اعتنق سكانها الإسلام في وقت مبكر.

فاليعقوبي في أواخر القرن العاشر الميلادي يقول: إن سكان «كوار» مسلمون من عدة قبائل، وقال أحد الباحثين إن الإسلام دخل إلى كانم في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عن طريق قبائل «التبو»[2].

الخلاصة

إن الإسلام بدأ وصوله إلى بلاد كانم منذ أن فتح العرب المسلمون «فزان» و«كوار» ومنهما أخذ الإسلام في الانتشار رويداً رويداً في السودان الأوسط عن طريق الجاليات من تجار المسلمين في البلاد ثم وصل إلى كانم في منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن إفرنجي نفرٌ من بني أمية فراراً من بطش العباسيين واستقروا في البلاد.

(1) مجلة كلية الدعوة السابقة 183.

(2) دائرة المعارف الإسلامية ط. باللغة الإنجليزية م ـ 4 ليدن 1973 ص 540.

إن (ديوان سلاطين برنو) هو التاريخ الرسمي للأسرة السيفية المالكة في كانم منذ تأسيسها في حدود عام 800ف إلى نهاية الأسرة سنة 1846ف وقد جاء في هذا الديوان أن أول من أسلم من ملوك الأسرة هو حَمِّي بن سلقمة (حكم حوالي 1085 ـ 1097ف).

يؤيد ذلك مَحْرَم أصدره حَمِّي لشريف اسمه محمد بن ماني الذي كان إسلام الملك على يديه، وأصبحت ذريته أئمة نجيمي، ثم جازار جامو، ومن بينهم كان مستشارو السلاطين حتى أواخر القرن السادس عشر.

والمحرم خطاب كان يصدره السلطان وهو يتعلق بمنح صاحبه امتيازات موروثة كالإعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية والاستضافة[1].

ويتضح مما تقدم أن الإسلام انتشر وترسخ باضطراد في كانم ما بين سنتي 1085ف و1240ف، حينما ذكر ابن سعيد أن الإسلام كان منتشراً بين أفراد الطبقة الحاكمة.

جمهورية النيجر:

وقد تطورت تسمية البلاد في عهد الاستعمار وتطورت حدودها كذلك، فقد كانت جزءاً من منطقة كبرى تشمل النيجر والسنغال، وكانت تسمى «السنغال العليا ـ النيجر». ثم دخلت وحدة ضمن المنطقة الغربية الاستوائية، ثم عدلت حدودها وأطلق عليها النيجر.

وعاصمة النيجر لم تكن مستقرة كذلك، وكانت تتأرجح بين مدينتي «زندر» و«نيامي» ثم استقرت العاصمة ابتداء من سنة 1926 في «نيامي».

ويعتبر نهر النيجر كبير الأهمية لهذه البلاد؛ لأنه النهر الوحيد الذي يوجد بها، ومن أجل هذا كان عصب الحياة فيها، بل في كل البلدان التي تقع عليه في إفريقيا الغربية.

---

(1) مجلة كلية الدعوة الإسلامية السابقة ص 184.

كلمة تاريخية:

بلاد النيجر متصلة من ناحية الشمال الإفريقي وتربط الصحراء الكبرى بين هذه وتلك، ولم تكن الصحراء دائماً حاجزاً بين المنطقتين في الشمال منها وفي الجنوب، بل كانت أحياناً همزة وصل، ووسيلة ارتباط، وبواسطة الصحراء عرفت بلاد النيجر منذ العهد الروماني فيروى أن حملة رومانية في المناطق الجبلية حتى جنوب الصحراء الكبرى، وقد حددت هذه المنطقة فيما بعد بكلمة جبل «آيبر» بالنيجر الآن[1].

انتشار الإسلام في بلاد النيجر:

إن النيجر كسواها من أقطار هذه المنطقة مدينة للإسلام، بما هيأ لها من إيضاح التاريخ، وبما دفع لها من نور الثقافة والمعارف، حتى يمكن القول إن التاريخ الدقيق لهذه المناطق ارتبط بالإسلام والحياة الإسلامية.

وبلاد النيجر لها وضع يختلف نوعاً ما عن بلاد غربي إفريقيا، ذلك أن بلاد النيجر ارتبطت بنشاط إسلامي وافد من الغرب، ومن الشمال ومن الشرق، وكانت النيجر أقصى الأمكنة التي طرقها الإسلام من مصر والشرق.

والمعروف أن النشاط الإسلامي الوافد من الشرق والوافد من الغرب التقيا عند بحيرة تشاد، وبذلك تأثرت بلاد النيجر بكلا الاتجاهين.

وفيما يلي تفصيل لهذا الاجمال:

كان هناك خط تجاري يسير من مصر فليبيا إلى منطقة بحيرة تشاد ماراً بمدينة «أغاديز» التي كانت مركزاً تجارياً عظيماً، وكانت أغاديز كذلك موضع تقاطع الطريق التجاري بين شمالي إفريقية والبحيرة، ومن هنا جاء الإسلام مع التجار الوافدين من الشرق والوافدين من الشمال.

---

(1) تقويم البلاد الإسلامية، ص 239 نقلاً عن موسوعة التاريخ الإسلامي د. أحمد شلبي م ـ 6 ص 568.

وانتشر الإسلام بين السكان خطوة خطوة، ثم قامت بهذه المنطقة إمبراطورية مالي الإسلامي التي كانت فسيحة الأرجاء، والتي انتشر الإسلام في رحابها انتشاراً واسعاً، ودخلته قبائل الهوسا، وفي مطلع القرن السادس عشر مدَّ أسكيا محمد إمبراطور صنغي سلطانه إلى هذه المناطق وأخضع لحكمه بعض ولايات الهوسا، واستولى على مدينة أغاديز، وأصبح الإسلام واسع الانتشار بالأرض التي تعرف الآن بجمهورية النيجر، وبعد انهيار مملكة صنغي استعاد الطوارق نفوذهم بمنطقة أغاديز، ثم هب من بين قبائل الفلاني زعيم عظيم هو عثمان دان فوديو في مطلع القرن التاسع عشر، وأخضع إمارات الهوسا لحكمه، ومدَّ سلطانه إلى جزء من إمبراطورية «برنو» التي تقع غربي بحيرة تشاد.

وساد الحكم الإسلامي هذه الإمبراطورية الواسعة إبان عهده وإبان عهد خلفائه، وتأثرت منطقة النيجر بذلك تأثيراً كبيراً[1].

الاستعمار الأوروبي في إفريقيا:

وجاء الاستعمار الأوروبي إلى إفريقيا واتخذ من الساحل مراكز لينفذ منها إلى الداخل، وكانت مناطق غربي إفريقيا غالباً من نصيب فرنسا، كما كانت فرنسا احتلت الجزائر منذ سنة 1830ف، وصحراء الجزائر تقع على حافتها الجنوبية منطقة النيجر، وبدأت أهمية هذه المنطقة تتضح للفرنسيين.

وتحتل النيجر موقعاً استراتيجياً مهماً بالنسبة لدول غربي إفريقيا وشرقيها وشماليها، ففي الغرب مالي والسنغال وفي الشرق تشاد والسودان، وفي الشمال ليبيا والجزائر، والنيجر وبذلك كانت تستطيع أن تتحكم في مجموعة هذه الأقاليم[2]، ومن هنا حرصت فرنسا على ضمها لسلطانها.

(1) د. أحمد شلبي، المصدر السابق ص 569.

(2) أحمد صوار: كفاح النيجر ص 68 ـ 69 نقلاً عن د. أحمد شلبي ص 570.

المقاومة الإسلامية ضد الاستعمار في النيجر:

واجهت فرنسا في زحفها على هذه المنطقة قوة إسلامية كبيرة جاءت من الشرق وسبقت فرنسا في الاستيلاء على هذه البلاد، وتلك القوة كانت بقيادة رابح الزبيري الذي كان من أتباع الزبير سلطان دارفور.

وجاء سُعار الاستعمار لهذه المنطقة آنذاك ووقف رابح بين قوتين هائلتين من قوات أوروبا الضاربة المعتدية، إحداهما الجيوش الإنجليزية في الشرق والتي كانت تزحف لتستعيد السودان، والثانية في الغرب، وهي قوة فرنسا التي تطلعت إلى منطقة النيجر الحالية ومنطقة تشاد، ولم يكن في طوق رابح ولا خلفائه أن ينتصروا على هذه القوى الباغية، فتم الأمر لفرنسا ودخلت النيجر.

وما أن احتلت فرنسا هذه البلاد حتى هبَّ السكان في صراع مرير طويل ضد الغاصب الأوروبي، وكانت قبائل الطوارق والعرب أول من قاد هذا الصراع، فقد أخذت تشن الغارات المتوالية ضد الحاميات الفرنسية التي وضعت بالمناطق التي كانت تعيش بها هذه القبائل، فرأت فرنسا ضرورة التضييق على هؤلاء باحتلال منطقة تبستي بالشمال، التي تمدهم بالعون. وتمت السيطرة عليها سنة 1914ف بعد تضحيات فادحة، وخسائر واسعة، ولكن الثورة كانت قد هبت في مكان آخر بالجنوب والغرب، ويسجل التاريخ أن الثورات التي قام بها السكان هناك، اشترك فيها جماهير الشعب وقادتهم جميعاً[1].

دخول الإسلام واللغة العربية إلى كوار:

إن كوار هي المنطقة الأولى من النيجر التي دخلها الإسلام واللغة العربية من القرن الأول الهجري، وهي تقع في شمال النيجر الحالية قرب حدودها مع ليبيا وتشاد، وأهم مدنها: مدينة «تلما» و«دركو»[2].

(1) نفس المصدر ص 572.

(2) الحضارة الإسلامية: منشورات إيسسكو، ص 54.

إن النيجر تضم أغلب الأجزاء الشمالية والشمالية الغربية من إمبراطورية البرنو، وفيها مدينة «بلما»، كا تضم واحة الكوار[1]، ومدينة «بلما» تعتبر واحة من مجموعات الواحات، التي أطلق عليها الغرب «كوار»[2].

إن منطقة «كوار» ـ بدون أدنى شك ـ لها أهمية كبيرة في المنطقة، قبل الإسلام وبعده؛ حيث كانت في تلك الفترة بين القرنين، الخامس عشر والثاني عشر الميلاديين، من أهم الطرق الرئيسية التي تربط بين الشمال والجنوب، أو ـ بعبارة أخرى ـ بين شمال إفريقيا وبين البلاد الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، هذا من ناحية صلات إنسانية وهجرات وعلاقات تجارية واقتصادية، وذلك قبل دخول الإسلام في القارة الإفريقية.

وهذا ما سهَّل وصول التجار المسلمين العرب إلى المنطقة عن طريق «كوار» وبالتالي دخول الإسلام واللغة العربية في المنطقة، حيث هناك طريق يبدأ من مدينة طرابلس إلى برنو، ونهر تشاد، ماراً بفزان وكوار[3]. ثم نشأت بعد ذلك فئة المتعلمين، كما تلا ذلك تأسيس المدارس، والكتاتيب، والمراكز الدينية والثقافية من المساجد، والزوايا التي كانت بمثابة المعاهد العلمية في الوقت الحالي.

فتح عقبة بن نافع لكوار:

وإذا رجعنا إلى المصادر والمراجع التي تناولت الموضوع، نجد أن أكثرها يميل إلى أن الإسلام مع اللغة العربية قد وصلا إلى «كوار» منذ القرن الأول الهجري بخصوص فتح إفريقية من قبل الجيوش الإسلامية.

وقد أشار ابن الأثير في تاريخه إلى وصول الصحابي الجليل عقبة بن نافع الفهري إلى النيجر في هذه المنطقة[4].

(1) إبراهيم علي طرفان: إمبراطورية البرنو الإسلامية، ص 145.
(2) دائرة المعارف الإسلامية. ج 4 ص 115.
(3) شيخو أحمد سعيد: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا ص 17.
(4) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 3 ص 209.

وهناك روايات تفيد بأن الإسلام وصل إلى المنطقة عن طريق سلمي، ويبدو ـ على حسب هذه الروايات ـ أن التجار هم الذين أدخلوا الإسلام إلى المنطقة، وبناء على ذلك يحتمل أن تكون اللغة العربية قد سبقت الإسلام إلى المنطقة؛ لأن هؤلاء التجار كانوا يأتون إليها قبل الفترة التي ظهر فيها الإسلام، فقد كانت الطرق التجارية، الرابطة بين الشمال والجنوب، هي المسالك الحقيقية، التي تسرب الإسلام واللغة العربية عبرها إلى المنطقة.

ونحن نرى ـ دون أدنى شك ـ أن الإسلام وصل إلى كوار منذ وقت مبكر جداً سواء عن طريق التجار المسلمين أو عن طريق الفتح الإسلام، أو غير ذلك، ولعل أكبر دليل على ذلك هو:

1 ـ أن كوار تقع في الصحراء الكبرى، ومن الضروري أن تمر بها بعض القوافل التي تتجه إلى جهات مختلفة أمثال كانم، بحيرة تشاد، أو على بلاد الهوسا، وكل هذه المناطق تعتبر مراكز مهمة للتجارة في تلك الفترة.

2 ـ نلاحظ أنه كان هناك دائماً صلات إنسانية وهجرات، وعلاقات تجارية بين الشمال الإفريقي، والبلاد الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، التي كانت مدن كوار من أقربها إلى الشمال الإفريقي؛ لأنها على المقربة من الحدود النيجرية الليبية. ولعل من ضمن هذه الهجرات وجود جاليات عربية في النيجر في الشمال، وكذلك في الشمال الشرقي للبلاد.

3 ـ كثرة الروايات حول الموضوع، تؤكد بأن وصول الفاتح عقبة بن نافع رضي الله عنه إلى كوار أمر ليس فيه مجال للشك؛ لأن تلك الروايات تؤكد بعضها بعضاً[1].

يذكر الإدريسي أن ملك مملكة إنكلاس ـ التي هي كوار ـ مستقل بذاته وأنه يسير سيرة حسنة ويطبق الشريعة على أنه يظهر منذ بداية القرن الحادي عشر أن

(1) محاضرات في التاريخ: الجامعة الإسلامية بالنيجر عام 1990ف.

كوار دخلت تحت نفوذ الكانم، ذلك أن ديوان سلطنة برنو يذكر لنا أن سلطان كانم (ماي آركو 1024 ـ 1067ف) أقام ثلاثمائة من العمال بمدينة (دركو)، وثلاثمائة آخرين بمسجد ساجدين، وثلاثمائة آخرين بفزان إن هذا العدد من العمال الذين تزودت بهم مساجد كوار من قبل سلطان برنو، وخصوصاً مسجد ساجدين، قد يشير إلى أهمية كوار في ميدان انتشار الإسلام.

والذي تجدر الإشارة إليه أن هذه المساجد الموجودة في كوار، والتي اهتم بها سلطان برنو قد لعبت دوراً مهماً، منذ البداية في نشر الثقافة الإسلامية واللغة العربية في هذه المنطقة الكانمية وما جاورها. وقد تخرج فيها العلماء، والأدباء، وعلى رأسهم أبو إسحاق[1] الكانمي الأديب النحوي[2].

انتشار الإسلام في آيير:

حقاً إن الإسلام قد انتشر في آيير بدءاً من القرن العاشر الميلادي. إن منطقة (آيير) هذه كانت تضم مراكز أساسية ومهمة بالنسبة للإسلام، واللغة العربية في النيجر، قبل الاستعمار، بعد منطقة كوار؛ لأنها تضم بين جناحيها أشهر المراكز الدينية، والثقافة في النيجر، أمثال مدينة تجدة، ومدينة أغاديز، كما تضم المرتفعات الموجودة في هذه المنطقة المشهورة بعلمائها.

وقد ذكر ابن بطوطة أن (تجدة) لم تبلغ أوج ازدهارها الديني والثقافي إلا في نهاية القرن الخامس عشر، وهو التاريخ الذي صادف مجيء المصلح الجزائري أبي عبد الله بن عبد الكريم المغيلي التلمساني، وبعد ذلك ظهر علماء، وفقهاء محليون، أمثال العاقب بن عبد الله الأنوسماني المسوفي تلميذ المغيلي في مدينة تجدة، وشمس الدين النجيب محمَّد التجداوي، ومحمد بن أحمد التزكيتي.

(1) ولد في مدينة «بلما» التي تقع على بعد 45 كلم من دركو، و(90) كلم من قرية آني و(195) كلم من سغدين، و(325) كلم من شرفة وعلى بعد (170) كلم من فاشي وتبعد (650) كلم من مدينة أغاديز.

(2) الحضارة الإسلامية في النيجر، بتصرف ص 66 ـ 67.

وقد انتشر الإسلام في هذا الإقليم انتشاراً واسعاً، وظهرت في أهله البركة والخير، وكان منهم العلماء والأولياء[1]. إن أول المراكز المعروفة بالمنطقة كان لا شك هو مدينة (تجدة)، التي انتشر فيها الإسلام منذ زمن بعيد، ويؤكد هذا القول اكتشاف مقابر إسلامية في ناحية ملاصقة لتجدة، وذلك بـ«وادي ممنت» على بعد 80 ثمانين كلم شمال مدينة «أرليت» ويرجع تاريخ هذه المقابر إلى ما بين 640 و880ف.

مدينة أغاديز:

وفي منتصف القرن السادس عشر قام سلطان أغاديز محمد الفادل بضربات على مدينة تجدة، وكان من نتائج هذه الضربات أن لجأ عدد من علماء المدينة إلى أغاديز.

ومن العلماء الذين اشتهروا في أغاديز في القرن السادس عشر الميلادي: الشيخ محمد الشمباكي، وأحمد بايزيد وأحمد نسلا إن كنتكي، والشيخ زكريا، والذي بنى عدداً من المساجد الأخرى مثل: المسجد الجامع، وهو أكبر معلمة في أغاديز، وكذلك الداعية سيدي محمد البغدادي.

فقد كانت مدينة أغاديز قبلة لطلاب العلم يأتون إليها من كل صوب، ولا أدل على صدق هذا القول من كون الشيخ عثمان دان فوديو، مؤسس دولة سكتو الإسلامية من خريجي مدرستها، التي خرجت كثيراً من المشايخ، قاموا بنشر الإسلام، والثقافة الإسلامية، واللغة العربية في ربوع غرب القارة الإفريقية[2].

ونجد في منطقة آيير عدداً كبيراً من المساجد، ومقابر الأولياء في داخل هذه المساجد، وخاصة في (أغندول، وأبتول، وچيكت، وشغزرن، وتكريزت، وأوزور) وغيرها من مناطق آيير ـ شمال أغاديز ـ التي بها مقابر الأولياء.

---

(1) محمد بللو عثمان: إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور ص 37 ط ـ القاهرة 1964ف.
(2) علي تاسع: الثقافة العربية في النيجر، ص 26.

جهود بعض الجمعيات الإسلامية في النيجر في سبيل نشر الإسلام:

وفي الوقت الحاضر توجد في النيجر جمعيات إسلامية، تقوم بنشر الإسلام، والثقافة العربية الإسلامية في النيجر، وما جاورها من الدول الإفريقية.

ومن أهم هذه الجمعيات الإسلامية:

1 ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

2 ـ لجنة مسلمي إفريقيا.

3 ـ الهيئة الخيرية العالمية.

4 ـ رابطة العالم الإسلامي.

إضافة إلى بعض الجمعيات الوطنية الإسلامية التي تقوم بنشر الإسلام واللغة العربية في النيجر، وتوعية الشباب ومن أهم هذه الجمعيات:

1 ـ الجمعية الإسلامية النيجرية.

2 ـ جمعية أناسي.

3 ـ جمعية أرسي.

4 ـ جمعية نشر الدين الإسلامي.

وكل واحدة من هذه الجمعيات الإسلامية تقوم بدورها في نشر الإسلام، والثقافة العربية والإسلامية في النيجر.

دور ليبيا في تنمية حركة المد الإسلامي في القارة الإفريقية:

اعتبرت ليبيا نصرة المسلمين وتقوية مراكزهم بالدعم المعنوي والمادي من المقومات الأساسية التي ترتكز عليها السياسة الليبية في علاقتها الخارجية بالدول الإفريقية.

ولذا فإن إنشاء جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في 13 مايو 1972ف قد

جاء ليؤكد هذا الاتجاه في تنامي حركة المد الإسلامي داخل إفريقيا، وتعديل الوضع الخاطئ الذي أوجدته البعثات التبشيرية، ذات الأهداف الاستعمارية من ناحية، وتشييد المساجد بدلاً من المعابد والتماثيل في المناطق التي يعبد أهلها الأوثان، والظواهر الطبيعية من ناحية أخرى.

وقد حرصت الجمعية على نشر الدعوة الإسلامية في داخل القارة الإفريقية، في إطار أهدافها التي تسعى إليها والتعريف بالقرآن الكريم والعمل على تعلمه وحفظه ونشره، وكذلك التعريف بالسيرة النبوية ونشر اللغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم[1]. وفي سبيل تحقيق رسالة الدعوة الإسلامية في إفريقيا اهتمت الجمعية بالدعاة، ومكنتهم من القيام بواجب الدعوة في أكثر من «51» دولة إفريقية.

ولعل في إسلام كل من ـ بونجو ـ رئيس جمهورية الجابون، وجان بوكاسا ـ رئيس جمهورية إفريقيا الوسطى ما يعيد للأذهان تلك المرحلة التاريخية التي أعلن فيها السلاطين والملوك الأفارقة اعتناقهم للدين الإسلامي مثل (منسى موسى وأسكيا محمد) وتحولت فيها إفريقيا الوثنية إلى مركز حضاري عالمي، تشع منه المعرفة والثقافة العربية الإسلامية.

وكان لإنشاء **كلية الدعوة الإسلامية عام 1974ف** دور في استيعاب أعداد من الدارسين من مختلف الدول الإفريقية، الذين تحصلوا على الإجازة العالية في الدعوة الإسلامية، كما يتم تعيينهم دعاة ومرشدين تعتمد عليهم الجمعية في الدعوة الإسلامية ببلدانهم.

كما أهتمت **جمعية الدعوة الإسلامية العالمية** بدعم الجمعيات والهيئات الإسلامية، وتقديم العون لها في مجال إنشاء المساجد مثل المسجد الكبير في مدينة «نيامي» عاصمة النيجر، الذي بلغت تكاليفه «448» ألف دينار ليبي.

(1) د. محمد المبروك يونس: دور ليبيا في مسار العلاقات العربية الإفريقية ص 242.

وكذلك بناء مسجد في (كامار) بمدغشقر، ومسجد في الجابون وتجهيزه بالمستلزمات المطلوبة[1].

مستقبل إفريقيا الديني:

جاء في تقويم البلدان الإسلامية، أن إفريقيا هي القارة الوحيدة التي يمكن تسميتها بالقارة المسلمة، من بين قارات العالم.

إن مستقبل إفريقيا الديني يكاد يكون محتوماً، أن الإسلام هو دين المستقبل للقارة الإفريقية، وهو يبدو للإفريقيين «ديناً إفريقياً».

أما المسيحية فإنها تبدو لهم دين البيض، أو دين الاستعمار لما للمسيحية من ارتباطات وثيقة مع الاستعمار، في القارة الإفريقية.

كل شيء في الوقت الحاضر يشير إلى أن الإسلام هو دين المستقبل للقارة الإفريقية وربما سجل التاريخ تقريباً أن تحرير إفريقيا كان معناه أكبر موجة حديثة في انتشار الإسلام **وستصبح إفريقيا قارة إسلامية**.

وأكبر دليل على ذلك ما نشاهده الآن بعد رحلات **الأخ قائد الثورة الليبية قائد القيادة الشعبية الإسلامية العالمية**، بدءاً من الرحلة الأولى إلى النيجر ونيجيريا والرحلة الثانية إلى تشاد، حيث نشاهد الآن الآلاف من الأفارقة يدخلون في دين الله أفواجاً، فقد دخل بعد الرحلة الثانية ـ التي أعتبرها رحلة دعوية وجهادية في نفس الوقت ـ (2307) أشخاص، من بينهم قسيس، في الدين الإسلامي، وهذا القسيس اعتنق الإسلام بعد مضي ما يزيد على 25 عاماً في الدعوة إلى التنصير، حيث أشهر هؤلاء إسلامهم بين يدي القائد، بعد الاستماع إلى خطبة الأخ قائد القيادة الشعبية الإسلامية العالمية في صلاة الجمعة الأولى من شهر محرم الحرام بداية السنة القمرية الجديدة بالعاصمة التشادية انجامينا.

---

(1) نفس المصدر السابق ص 243.

وهذا يدل دلالة واضحة على تطور جديد بالنسبة للقارة الإفريقية، وأنه في القرن الحادي والعشرين ستكون إفريقيا قارة إسلامية إن شاء الله تعالى، على عكس ما ذهبت إليه الكنيسة، من أن نهاية القرن العشرين ستكون إفريقيا قارة مسيحية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1 ـ د. حسن إبراهيم: انتشار الإسلام في القارة الإفريقية ط ـ 3.

2 ـ يوسف فضل حسن: انتشار الإسلام في إفريقيا، دار جامعة الخرطوم.

3 ـ د. أحمد الجبير: العلاقات العربية الإفريقية ط 1 منشورات الجامعة المفتوحة.

4 ـ د. الهادي المبروك: الإسلام واللغة العربية في مواجهة التحديات الاستعمارية بغرب إفريقيا، دار حنين ـ بيروت لبنان.

5 ـ د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي م ـ 6.

6 ـ سير توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام ط ـ 3، 1970ف، مكتبة النهضة المصرية، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين.

7 ـ جمال زكريا قاسم: الأصول التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية، ط ـ عام 1996ف.

8 ـ ياقوت الحموي معجم البلدان. م ـ 3.

9 ـ دائرة المعارف الإسلامية: صالح عبد الله كامل.

10 ـ ابن عبد الحكم عبد الرحمٰن: فتوح مصر والمغرب، القاهرة 1962ف.

11 ـ الحضارة الإسلامية في النيجر/ إيسسكو.

12 ـ محمد بللو عثمان: إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور ط. القاهرة عام 1964ف.

13 ـ د. محمد المبروك يونس: دور ليبيا في مسار العلاقات العربية الإفريقية.
14 ـ أحمد صوار: كفاح النيجر.
15 ـ الحضارة الإسلامية: منشورات إيسسكو.
16 ـ إبراهيم علي طرفان: إمبراطورية البرنو الإسلامية.
17 ـ شيخو/ أحمد سعيد: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا.
18 ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ـ 3.
19 ـ تقويم البلاد الإسلامية.
20 ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع سنة 1987ف.
21 ـ الجامعة الإسلامية بالنيجر: محاضرات في التاريخ عام 1990ف.

أوضاع المسلمين في جمهورية النيجر

للباحث/ شريف أحمد (النيجر)

مقدمة

جمهورية النيجر تقع في وسط غرب إفريقيا، ويحدها من الشمال ليبيا والجزائر ومن الجنوب نيجيريا وبنين ومن الغرب مالي وبوركينا فاسو ومن الشرق تشاد.

تبلغ مساحتها 1287000 كم^2 وعدد سكانها 8,5 مليون نسمة نسبة المسلمين منهم حوالي 98,5%.

تاريخ الإسلام والمسلمين في النيجر

كيفية وصول الإسلام إلى النيجر

وصل الإسلام إلى النيجر في نهاية القرن السابع الميلادي وذلك عن طريق الصحراء الكبرى بعد فتوحات شمال إفريقيا. وفي ذلك الوقت لم يتعمق الإسلام داخل الأراضي النيجرية واقتصرت الفتوحات على الأراضي الصحراوية التي كانت شبه خالية من السكان. ولم يترسخ الإسلام في النيجر إلا بعد ظهور دولتي المرابطين والموحدين في شمال إفريقيا، وقد قام سلاطين المرابطين بفتوحات في المناطق الجنوبية من الصحراء الكبرى وقد واكب ذلك تحرك الدعاة والتجار صوب المناطق الجنوبية المشهورة بغاباتها وبدأت بعض القبائل الجنوبية تعتنق مبادئ الإسلام الحنيف.

وبعد دولة المرابطين ظهرت دولة الموحدين التي قامت بغزو دولة سنغاي

في مالي ومنها انطلق الإسلام إلى داخل إفريقيا الغربية والوسطى وهو ما أسفر عن اعتناق كثير من شعوب حوض نهر النيجر للإسلام وأيضاً قبائل الهوسا. وفي بداية القرن السادس عشر الميلادي وبعد سقوط دولة الإسلام في الأندلس تدفقت القبائل العربية (بنو معقل وبنو هلال وبنو حسان) وبعض القبائل البربرية إلى داخل مناطق غرب إفريقيا ونشأت علاقة أخوة ومحبة مع قبائل السنغاغي على حوض نهر النيجر ومع قبائل الهوسا داخل وسط جنوب شرق النيجر، ونتج عن هذا الارتباط انتشار الإسلام داخل النيجر باستثناء بعض المناطق في أقصى الجنوب، ولم يبدأ ظهور الإسلام في هذه المناطق إلا في بداية القرن السابع عشر الميلادي وذلك عند ظهور دولة الإسلام في سكوتو في شمال نيجيريا التي أسسها الزعيم عثمان دان فوديو وهو من قبائل (الفلاتة).

وعند تأسيس هذه الدولة العظيمة انتشر الإسلام في جميع مناطق غرب النيجر. وتم أيضاً تأسيس دولة كانو الإسلامية في شمال نيجيريا ولم تسقط هذه الدولة إلا في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي على يد المستعمر الإنجليزي والفرنسي في كل من النيجر ونيجيريا والحمد لله لم يأت الاستعمار إلا وكان معظم شعب النيجر قد اعتنق الإسلام.

دور المستعمر في مقاومة وتهميش دور المسلمين في النيجر

في بداية القرن التاسع عشر الميلادي شهدت بلاد النيجر غزواً استعمارياً فرنسياً كان له دور كبير في تهميش المسلمين اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. فقد عمل المستعمر على سلخ الإسلام في النيجر عن عروبته، وفصل مسلمي النيجر لمدة طويلة عن باقي المسلمين في العالم العربي والإسلامي. وخطط لطمس الثقافة الإسلامية بإغلاق المدارس الدينية وقمع علماء المسلمين ونشر الثقافة الفرنسية على حساب الثقافة العربية الإسلامية واتجه المستعمر إلى إبعاد المسلمين عن الشؤون السياسية، وحرمانهم من الوصول إلى السلطة خشية توجههم إلى العالم العربي والإسلامي واتخاذ الإسلام كثقافة عامة.

مقاومة المسلمين للمستعمر في النيجر

واجهت فرنسا مقاومة عنيفة من المسلمين وزعماء الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا بعامة وفي النيجر بخاصة حيث ظهر الزعماء أما دوكو رندغي وكواسف ومالي برو وراجح فضل الله وغيرهم من الزعماء الذين وقفوا سداً منيعاً في وجه التوسع الفرنسي. فقد أجبر الفرنسيون سكان النيجر على العمل الإجباري في الحقول والمناجم واتجهت الحملات العسكرية الفرنسية إلى أراضي النيجر، وأسست عدة مراكز تجارية وحربية على طول نهر النيجر لحماية مداخلها التجارية. وقامت فرنسا بإرسال حملات عسكرية إلى النيجر وكان من أهمها حملة فولي شنوان التي دخلت من غرب البلاد وعند دخولها بدأت بتدمير المزارع وجمع الضرائب. وعند وصول الحملة إلى داخل ووسط البلاد لم تلق إلا مقاومة ضعيفة من بعض القبائل التي سرعان ما استسلمت للمستعمر واعتنق بعض أفرادها المسيحية، وهذه القبائل في منطقة تسمى (دغو دوتشي) التي كانت لا تزال وثنية وواصلت هذه الحملة طريقها إلى وسط جنوب البلاد، وفي قرية (حرطوي) محافظة مرادي ارتكبت مجزرة كبيرة عرفت باسم مجزرة (حرطوي) التي راح ضحيتها مئات الأشخاص من المسلمين الأبرياء، وتقدمت الحملة إلى مدينة زندر في شرق البلاد حيث ووُجهت بمقاومة عنيفة من قبائل الهوسا المسلمين بقيادة الزعيم أمادوكو رندغي مما اضطرها إلى التراجع إلى غرب البلاد حيث معقلها ومركزها الإداري والعسكري، أما الحملة الثانية فهي حملة (كزمنجو) التي دخلت من الشرق وقوبلت بمقاومة شرسة من قبائل الكنوري والتوجو فتوجهت الحملة إلى شمال البلاد حيث لاقت مقاومة عنيدة من قبائل الطوارق والعرب ولكن المقاومة لم تدم طويلاً في شمال البلاد نظراً لاعتماد القبائل على الأسلحة التقليدية التي عجزت عن مواجهة ما لدى المستعمر من أسلحة حديثة.

وبعد هذه المقاومة القصيرة أسر الفرنسيون كثيراً من أبناء القبائل وارتكبوا مذبحة كبرى راح ضحيتها كل الأسرى فيما عرف باسم مذبحة طوى. وقد أسفرت

هذه الحملات عن استقرار النفوذ الفرنسي في النيجر، **ولكن إلى حين حيث بدأت روح المقاومة تنتعش من جديد:**

ففي عام 1905 قامت ثورة في غرب البلاد في منطقة داجوما التي قادها الزعيم مالي برو ولكنها كانت قصيرة الأجل.

وفي عام 1906 قامت ثورة على طول نهر النيجر، كما قامت ثورة وانتفاضة في منطقة زندر وواصل الطوارق مع القبائل العربية في شمال البلاد شن هجمات ضد الفرنسيين في عام 1914.

وفي أوائل عام 1916 ثارت مدينة زندر مرة أخرى وظهر الزعيم كاوس الذي أعد قوة من ألف محارب وتحالف مع الزعماء السنوسيين للحرب ضد الفرنسيين، غير أن فرنسا تحالفت مع بريطانيا للقضاء على هذه الثورة حيث أرسلت الأخيرة قواتها إلى شمال نيجيريا لمساعدة الفرنسيين.

واستمرت المعارك بين الطرفين من عام 1910 إلى عام 1919 وأخيراً اضطر الثوار إلى اللجوء للجبال المنعزلة ولم يتم إخماد هذه الثورة إلا في عام 1922 إفرنجي.

الأوضاع الحالية للمسلمين في النيجر

في ظل الاستعمار الفرنسي **أحجم المسلمون في النيجر عن إلحاق أبنائهم بالمدارس الفرنسية خشية تنصيرهم**. وقد عمل المستعمر الفرنسي على إبعاد المسلمين عن دينهم برغم أن أهل النيجر متدينون ولا ينقصهم إلا الفهم السليم للدين كغيرهم من المسلمين. في أوائل السبعينيات كانت المدارس التي تدرس اللغة العربية وعلوم الدين الإسلامي سبع مدارس أما الآن فتوجد عشرات المدارس في المدن والقرى. وقد بلغ عدد المساجد في النيجر أكثر من 20 ألف مسجد. وكان في نيامي عاصمة النيجر 310 مساجد عام 1989، واليوم بها أكثر من 700 مسجد، كما يوجد عدد من المعاهد الدينية ومنها عشرة معاهد في

العاصمة نيامي. لكن لا تزال هناك بعض العراقيل التي تواجه المسلمين في النيجر منها **عدم كفاية المعاهد الدينية الإسلامية وسوء الفهم للدين الحنيف من جانب المواطنين، بالإضافة إلى الحملة الشرسة التي يشنها التبشير على الأماكن الفقيرة والعشوائية.**

الأوضاع الاقتصادية الحالية للمسلمين في النيجر

أهم ما يعتمد عليه الاقتصاد النيجري حالياً الزراعة والرعي. وهناك أيضاً ثروة معدنية مثل **اليورانيوم** والفحم والفوسفات والقصدير والحديد.

وأهم المحاصيل الزراعية الفول السوداني والذرة والدخان والقطن والأرز.

أما الثروة الحيوانية التي تعتمد عليها النيجر على حسب آخر تقديرات فتبلغ 5,5 مليون بقرة، 8,5 مليون من الأغنام والماعز بالإضافة إلى عدد هائل من الإبل في الشمال وشرق البلاد.

وهناك أيضاً بعض الصناعات مثل: الأسمنت ـ الطوب ـ حلج القطن ـ الزيتون، وهناك مساع مستمرة للتنقيب عن النفط في شمال شرق البلاد، ويتوزع النشاط الاقتصادي في البلاد على النحو التالي:

ـ الزراعة في الوسط الجنوبي وأقصى غرب البلاد على حوض نهر النيجر ويمارسها قبائل الهوسا والزرما.

ـ الصناعة تقريباً 90% منها في العاصمة نيامي وضواحيها، أما الـ 10% المتبقية فهي تتوزع في محافظات: طوى ـ مرادي ـ زمر في وسط جنوب البلاد.

ـ أما المعادن وخاصة اليورانيوم فيوجد في أقصى شمال البلاد في محافظة (أعوز) في منطقة شبه صحراوية.

ـ الثروة الحيوانية في شمال البلاد وشرقها ويمارسها مع الري قبائل الكنوري والتوبو والطوارق والعرب.

ـ وهناك أيضاً تبادل تجاري بين جميع مناطق النيجر.

الجمعيات والمنظمات الإسلامية العاملة في النيجر

أنشئت بعد الاستقلال الجمعية الإسلامية التي تعمل على توحيد كلمة المسلمين ونشر الدعوة الإسلامية. ولهذه الجمعية الآن أكثر من مائة فرع ينظم شؤون الدعوة الإسلامية وتقوم الجمعية ببناء المساجد والمدارس الإسلامية. وبعد إعلان 10 نوفمبر 1990 عن تطبيق المنهج الديمقراطي في النيجر أنشئت جمعيات إسلامية أخرى وتخصصت في مجال الدعوة والتوعية الدينية. وقد بعثت هذه الجمعيات إلى البرلمان المؤقت **مذكرة تطالب فيها بأن ينص الدستور على أن يكون رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء من المسلمين**.

وهناك منظمات إسلامية دولية تلعب دوراً مهماً في النيجر في مجال الدعوة وبناء المساجد والمدارس وفعل الخير للمسلمين وبناء مراكز ثقافية ودور للأيتام ومستشفيات وأهم هذه المنظمات هي: **لجنة مسلمي إفريقيا (الكويتية) ومنظمة الدعوة الإسلامية (الليبية) والهيئة الخيرية (السعودية)**.

المشكلات التي تواجه المسلمين في النيجر

المشكلة الأولى التي تواجه المسلمين في النيجر هي **العلمانية وسلبياتها على هذا الشعب المسلم**، وذلك نظراً لما نص عليه الدستور النيجري سنة 1996 بفصل الدين عن الدولة. وهناك أيضاً مشكلة الأحزاب السياسية التي تنص برامجها على مبادئ العلمانية المعادية للقيم والمبادئ الإسلامية السمحة المنتمي إليها شعب النيجر.

ومن هذه المشاكل أيضاً هناك **فرنكفونية الإدارة** والدولة والمدارس والجامعة والفنون والآداب. ومن هذه المشاكل أيضاً **دخول أفكار ومبادئ مستوردة تحاول النيل من الإسلام وتشوه سمعته وطبيعته السمحة**. وهناك مشكلة الأمية المنتشرة في القرى والمدن، وأخيراً هناك مشاكل اقتصادية واجتماعية راجعة لعدم الاستقرار السياسي في البلد منذ بداية التسعينيات.

وبناء على ما تقدم فإن المسلمين في النيجر في حاجة إلى مساعدة العالم العربي والإسلامي لهم في مواجهة العلمانية والفرنكفونية، ولمواجهة مشكلات الفقر والجهل الناتجة عن تدهور الأوضاع الاقتصادية بغية تعزيز أواصر القربى والتضامن الإسلامي.

ويرغب المسلمون في النيجر في زيادة عدد الدارسين عن طريق **المنح في الدول الإسلامية والعربية، وبخاصة في مجالات الطب والهندسة والزراعة، لمواجهة سيطرة أنصار العلمانية والفرنكفونية على هذه المجالات المتخصصة في العلوم الطبيعية والتطبيقية.**

المداخلات والتعقيبات (الجلسة الخامسة)

أ./ حازم عبده ـ جريدة الأيام البحرينية

كانت الجلسة رائعة حيث اشتملت على تنوع في المعلومات من كل دولة مسلمة سواء أكانت نيجيريا أو أوجادين.

لي استفسار عن نسبة المسلمين في نيجيريا، فقد ذكر د. قنصوه أنها 52 ـ 55%، والأخ محمد بللو ذكر أنها 60 ـ 70%، فالفارق بين التقديرين كبير جداً، فما المرجع في ذلك؟

أما الحديث عن دور الأزهر في نشر الإسلام، فإني أتساءل باسم من هذا الحديث الذي تركز كثير منه على الجراية (رغيف الخبز) والأروقة وأسمائها واللائحة التنفيذية لمجمع البحوث الإسلامية وهل هذا ما يكشف عن عظمة دور الأزهر الشريف في إفريقيا؟!.

للأزهر دور فكري وحضاري تاريخي لم يوفه المتحدث حقه بالطريقة التي تحدث بها بل أعتقد أنه أساء إلى الأزهر وإلى مصر، فليس للحديث أي علاقة بالمنهج العلمي.

أحد الحاضرين

لي بعض الملاحظات على الأحداث التاريخية التي وردت في بحثي نيجيريا:

أؤكد أن الإسلام حينما انتشر في شمال إفريقيا: بلاد الهوسا ودولة صنغي حتى وصل إلى شمال هذه الدولة، كان الإسلام حتى هذه الفترة قوياً جداً لكن بعد دخول المراكشين هذه الدولة وبونار باشا انتهى هذا الدور وتحولت المنطقة

إلى دول متفتتة ولم تعرف بعد الوحدة السياسية حتى مجيء الشيخ عثمان بن فودي الذي لا يفي الحديث عنه في هذا الوقت الضيق بالدور الكبير جداً الذي قام به حيث كان من أقطاب نشر الإسلام في شمال نيجيريا، بل وفي غرب إفريقيا بشكل عام؛ لأن كل الإصلاحات التي حدثت في هذه المنطقة قامت على أساس الدعوة الإصلاحية الفولانية القادرية. والشيخ عثمان رغم أنه قادري ليس وهابياً ولم يذهب إلى مكة فنشر الدين الإسلامي الحنيف على المذهب السلفي لهذه المنطقة ولم يكن وهابياً.

بالنسبة لتعداد السكان في نيجيريا ـ وأنا دراساتي العليا عن نيجيريا ـ أن العدد غير معروف حتى الآن، قد يكون 110 ملايين أو 120 مليوناً فالإحصاء عشوائي أو بنظام المجموعات.

هناك خطاب يعتمد عليه معظم الباحثين وهو الخطاب المزعوم إرساله من الخليفة عبد الرحمٰن إلى لوجارد: «منا إليكم. .» هذا الخطاب مزور وليس له أساس من الصحة، بل زوره لوجارد كمبرر لدخوله شمال نيجيريا، ولي دراسة عن هذا الموضوع، وعندما دخل أعلن أن الفولانيين قد انتهوا، ومع ذلك ظل الشمال مسلماً ولم تستطع القوى المسيحية أن تسيطر على المنطقة.

تنبيه من أ. د/ إبراهيم نصر الدين للمداخلين عن الأزهر

قواعد تنظيم هذه الندوة كما قلنا في الجلسة الافتتاحية: جانب من جوانب تميزها اشتراك أجيال متعددة فيها من أجل الاحتكاك والتفاعل ومن أجل الارتقاء بمستوى الباحثين في مراحلهم المختلفة. إن كانت الرسالة لم تفهم فيما يتعلق بالأزهر، فأرجو التصحيح والإيضاح.

إن الحديث عن مجانية التعليم الذي أثير في الـ 20 ـ 50 سنة الأخيرة حديث غريب جداً لأن الأزهر كان التعليم فيه مجاناً منذ البداية أي منذ ألف عام وما زال لديه حرص بالغ حتى الآن أن يكون مجانياً، وفكرة الجراية المقصود

منها أن الطالب كان يسكن على حساب الأزهر ويأكل ويتعلم كذلك على حساب الأزهر، فأرجو أن تكون الرسالة هنا مفهومة، لذلك من يتحدث اليوم ويقول إن المجانية منحت في الستينيات أو منحت في بعض الدول منذ عهد قريب فليدرك تماماً أن أول جامعة في الدنيا ـ وليس جامعة إسلامية فقط ـ نشأت هنا وهي جامع الأزهر الشريف.

إن نظام التعليم في الأزهر كان نظام «الساعات المعتمدة» الذي يظنه المستغربون والمتغربون، والمغتربون نظاماً اخترعه الأمريكيون ويطلقون عليه الـ (Hours Credit). وللأسف لم يعلموا أن الذي أرسى هذا النظام هو الجامع الأزهر متمثلاً في شيخ العامود حيث يجلس الشيخ بجوار العامود بتخصصاته المختلفة وقد يكون في التخصص الواحد شيخان أو ثلاثة أو أربعة وللطالب الحرية في اختيار أستاذه ويستمع إليه ويتعلم على يديه وحتى يتم دراسته يطلب الامتحان. وللأسف الشديد عندما يذكر النظام الأزهري ينفرون وإذا قيل النظام الأمريكي يستبشرون؟!!

هذا هو جامع الأزهر الشريف أقدم جامعة عالمية وبأحدث نظام تعليم يظنه المتشدقون نظاماً أمريكياً.

ومع ذلك فأنا مهموم طبعاً بما يقوله طلابنا الأفارقة وبصفة مستمرة عن اقتصار دراستهم فيه على العلوم الشرعية فحسب. فالأزهر عندما طوِّر في الستينيات كان الهدف، والذي أعلنه الكثيرون أن تدخل فيه علوم الحياة الطب والهندسة والمحاسبة.. إلخ، من أجل أن تفتح هذه التخصصات أمام الدارسين والوافدين من مختلف دول العالم الإسلامي؛ لأن هذه العلوم تدرس في الجامعات المدنية المصرية ومتاحة للطلبة المصريين، أما هؤلاء الوافدون إذا لم يلموا بعلوم الحياة فلن يكون لهم مكان في مجتمعاتهم الإسلامية. فنناشد الأزهر أن يستجيب لهذا المطلب لأن في تنفيذ هذا المطلب تأكيداً وتعزيزاً لدور المسلمين في مجتمعاتهم سواء في الدول الإفريقية أو غيرها.

وملاحظة من أحد الحاضرين عن الأزهر

بالنسبة للأروقة ونقلها إلى مدينة البعوث الإسلامية فذلك نظراً لزيادة عدد الطلاب عن سعتها. وظروف إنشاءاتها لم تعد تفي بالاحتياجات الحاضرة. فتم افتتاح مدينة البعوث في عهد عبد الناصر وأكد هذا مساعدة ثورة يوليو المصرية لحركات الاستقلال لإفريقيا.

كذلك فإن فكرة دراسة الطلاب الأزهريين للعلوم الطبيعية والحيوية الأخرى ـ كالطب والهندسة والزراعة والطب البيطري.. إلخ ـ فكرة طيبة وجميلة ولكن المسؤولين في جامعة الأزهر يرون أنها في الأساس جامعة ومؤسسة دينية كبرى أي أن مهمتها تخريج الداعي، هذه هي رؤيتهم الحقيقية والواقعية للأزهر، فشكراً للأستاذ محمود عباس ولكنه أبرز جوانب وكان عليه أن يبرز جوانب أخرى معها مثل الناحية التعليمية في الأزهر.

وتعقيب من رئيس الجلسة على مداخلات الأزهر

ماذا يضير لو جمع الطالب بين الفقه وبين العلوم المدنية المتخصصة، فأعتقد أن الفائدة ستكون أكثر. فأنا أرجو من الأزهر والجامعات الإسلامية في الدول العربية الأخرى أن تخرج لنا أناساً متعمقين في التخصصين معاً، كذلك بالنسبة لمن يبعث إلى دولة إفريقية فعليه أن يجيد اللغة السائدة هناك. وشكراً.

وقد أيدت المنصة هذا الرأي، وطالبت برفع توصية من الندوة، وأيد ذلك الإخوة الحاضرون ومنهم:

د./ وصفي محمد مختار ـ موجه تربوي

حصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه من جامعة الأزهر وحيث إني خريج في جامعة القاهرة فكان لا بد أن أدرس العلوم الإسلامية في التحضير للماجستير كالعقيدة والأخلاق والقرآن الكريم والحديث الشريف وأقر أن هذا

أعطاني قاعدة إسلامية جميلة جداً، مما يجعلني أحبذ إلى درجة كبيرة أن يكون الطالب الإفريقي ـ أو طالب الدول الإسلامية عموماً ـ جامعاً بين الاتجاهين.

مداخلات عن أوجادين

فيما ذكره الأخ المجاهد عبد القادر حسن عن الشيخ علي صوفي من قلب «أوجادين» من هرر؛ وفي السجون الإثيوبية الآن قادة بعضهم قارب الثمانين عمراً ومن هؤلاء المجاهدين البعض الذين وفدوا إلى القاهرة بدعوة من مسؤول مصري حيث بعث أحد قادتهم خطابا إلى الأستاذ/ محمد فايق يفصح فيه عن رغبته في رؤية مصر، فأجابه بدعوة إلى زيارة مصر وفعلاً زار مصر في الخمسينيات ومكث فيها شهرين فقط تحول على إثرها إلى قائد أثر في قلب منطقة أوجادين تأثيراً هائلاً لا يزال صداه يتردد حتى الآن، وأخونا المجاهد الكبير عبد القادر حسن ما هو إلا نبت من شجرة كبيرة للأستاذ يوسف محمود فك الله أسره من الحبس الإثيوبي.

فشعب أوجادين شعب مناضل حقاً ويحتاج إلى نوع من الدعم الجاد. فأوجادين كانت مقر سلطنة هرر الإسلامية ارتفعت بها راية الإسلام عبر قرون طوال في قلب قرن إفريقيا، ففيها مفتاح الحركة السياسية والإستراتيجية للقرن الإفريقي الذي ذكر بشأنه المشروع الأمريكي «القرن الإفريقي الكبير». فمفتاح هذا المشروع الاستعماري عند عبد القادر حسن ورفاقه من مجاهدي أوجادين.

خطوة عملية بناءة في الموثوقات والمخطوطات

ويسرنا أن نعلن جمعية الدعوة الإسلامية العالمية وكافة الجمعيات الإسلامية والعاملة والطلاب الأفارقة الدارسين في القاهرة أن معهد البحوث والدراسات الإفريقية أنشأ في قسم التاريخ مركز جديداً اسمه (مركز المخطوطات والوثائق الإفريقية) ويُعني بشؤون توثيق الحياة والحضارة الإفريقية وربطها بحالة الأداء العربي الإسلامي، ويدعو المركز حضراتكم إلى تزويده بما لديكم من

وثائق دون تكلفة عليكم فنرجو أن تبدأ حالة من التفاعل في تبادل الوثائق والمخطوطات.

أ./ محمد غنام

أولاً: أوجه التحية والدعاء بالتوفيق للأخ عبد القادر حسن ممثلاً للأوجادين.

ثانياً: لي رجاء موجه إلى الأستاذ الدكتور/ عبد الحميد الهرامة ورغم الأثقال التي تحملها جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في غرب ووسط إفريقيا أن توجه نشاطها أيضاً إلى شرق إفريقيا.

محمد سالم طالب إفريقي غامبي في الأزهر

لدي 3 أسئلة وطلب واحد.

السؤال الأول للدكتور صبحي قنصوه:

أين المجلس الأعلى الإسلامي الذي ذكرت أنه كان يحترم المنظمات الإسلامية، هل هو موجود حتى الآن أم تم إلغاؤه؟

السؤال الثاني إلى الأستاذ محمد بللو:

ما ورد عن تشيع الشباب النيجيري، هل يخفي وراءه أهدافاً أو مبادئ، وما هي القاعدة الثابتة التي ينطلقون منها؟

السؤال الثالث إلى الشيخ عبد القادر حسن:

ما هو التوزيع الجغرافي لشعب أوجادين؟

أما الطلب فهو أن كثيراً من طلاب الأزهر الأفارقة عندما يعودون إلى دولهم المبعثين منها لا يجدون نفقة نقل كتبهم الدراسية معهم، فبرجاء تقديم المساعدة لهم وهذا الطلب مقدم أيضاً إلى جمعية الدعوة الإسلامية العالمية وشكراً.

المستشار حسين عبد العال

لدي انطباع مما سمعت اليوم حيث استشعرت الحاجة إلى من يحدثنا عن الجزائر وهي دولة إفريقية وكذلك السودان، فهاتان دولتان تعجان بأحداث كبيرة ونشطة ومؤثرة جداً.

النقطة الأخرى وهي من منطلق حديث الرسول ﷺ: «مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر».

أشعر أن الإعلام العربي مقل في الحديث عن آلام الإخوة المسلمين في إفريقيا ونريد أن نحس بما يحسون به.

تابعت أيضاً الهجمة الاستعمارية التي استهدفت الإسلام على وجه الخصوص منذ القرن الماضي وحتى الآن حيث كانت البداية انهيار الدولة العثمانية وحلت دولة لا دينية محلها في تركيا وتعادي صراحة الفكر الإسلامي وبوضوح، واستمرت هذه الهجمة الاستعمارية حتى أقامت دولة إسرائيل على مسمع ومرأى من العرب والمسلمين.

وكذلك لدي تساؤل عن دعوة القومية العربية التي صاحبت ظهور جمال عبد الناصر: ما موضعها من هذا السياق؟ أرجو أن يوضح ذلك أحد المتخصصين وشكراً.

أحد الحاضرين

لديّ استفسار أرجو أن يوضحه الأستاذ/ محمد إبراهيم حيث ذكر أن هناك ثلاث ممالك: كانم، وبرنو، ولم يسم المملكة الثالثة فما اسمها؟ وهل هذه الممالك في تشاد أم نيجيريا؟

د./ أحمد الصاوي

لديّ طلب أقدمه للدكتور عبد الحميد وهو أن تصدر الجمعية فهرساً وصفياً مطبوعاً عن الوثائق العربية الإفريقية والوثائق الإفريقية ونشره في المكتبات حتى يتيسر للإخوة الباحثين تناولها وبحيث يقدم الفهرس كل وثيقة في سطرين أو ثلاثة بإيجاز. ففي الخزانة المغربية وثائق مهمة وفي غيرها من أماكن حفظ الوثائق.

النقطة التالية أنني أريد أن أوضح أن المفهوم الأساسي في الأزهر أن يكون للمجاورين الذين يأتون من الخارج؛ لأن المصريين كانت لهم مدارسهم مثل مدرسة السلطان حسن وغيرها والتي كانت تعولهم وترعى شؤونهم مجاناً أيضاً، وإن كانت للمصرين أروقة في الأزهر فهي حوالي 5 أروقة: الشراقوة والصعايدة والبحاروة.. أما الأروقة الباقية فقد كانت للبلاد الأخرى الإفريقية.

الجامعات التي نشرت الإسلام في إفريقيا هي القيروان ثم الأزهر والزيتونة والقرويين... ولم يقتصر العمل فيها على تأهيل الكوادر للدعوة فقط، وإنما لقيادة المجتمعات التي يعودون إليها، وإلا يكون مفهوم الدعوة محدوداً جداً. فالشيخ العطار مثلاً كان معلم فلك ورياضة وهما من العلوم غير الدينية. فالرسالة الأساسية للأزهر هي **إعداد قيادات للمجتمعات من منطلق الإسلام**.

تعقيب من رئيس الجلسة

أعتقد أن عبء الرد قد أزيح عن الأستاذ محمود عباس من كثرة المداخلين والرادين عليهم في موضوع الأزهر فأرجو من المداخلين أن يتناولوا الموضوعات الأخرى غير موضوع الأزهر.

أحد الحاضرين

لي توضيح بسيط عن الخلفية التاريخية لمملكتي كانم وبرنو. نشأت مملكة كانم في إقليم كانم بتشاد سنة 800 حتى القرن الرابع عشر حين اضطرت المملكة إلى نقل عاصمتها إلى غرب بحيرة تشاد في منطقة برنو واستمرت في برنو حتى

سنة 1894 وكانت دولة واحدة فالأخ السائل عن كانم وبرنو له حق في سؤاله.

بالنسبة للإشارة إلى دور العسكريين الحاكمين في نيجيريا في حفظ الوحدة واستقرار الدولة. ولكن إلى متى تستمر هذه الحجة التي أشك فيها؟ هل الحكم العسكري هو الذي يحقق الوحدة واستقرار الدولة؟ لا أظن أن هذا مبرر صحيح في نيجيريا أو في غيرها من الدول.

وفيما يتعلق بأوجادين كنت أتوقع من الأخ عبد القادر أن يعطي صورة عن الوضع المختلف فيه من قبل المسلمين هناك، هل هم مع الانفصال أم لا؛ لأن عدداً كبيراً منهم ـ على ما أظن ـ منضم مع النظام الحالي، لكنه توقع بلقنة إثيوبيا أو انهيارها، وعلى من تقع مسؤولية التفكك؟ إذا افترضنا أن الدولة الإثيوبية غير متجانسة فإن الصومال تفكك قبلها وهو متجانس دينياً ـ 100% مسلمون ـ فكان عليه أن يركز على وحدة الصومال، ولكنه ذكر أنه إذا كان 80% من مسلمي إثيوبيا قد استسلموا للأمر الواقع فإن شعب أوجادين لن يتسامح ولن يستسلم فأنا أخشى على الأخ من العصبية وأحياناً يطلب من المرء تناسي المرارة الذاتية.

بالنسبة لأثر التعددية على نيجيريا لي استفسار عن كيفية امتداد هذا الأثر إلى الحكام العسكريين هناك؟

بالنسبة للأزهر فهناك شكوى حيث لوحظ في السنوات العشرة الأخيرة أن كثيراً من الطلاب يفدون إلى مصر ومعهم شهادات من بلادهم ولكن الامتحان الذي يقيمهم هنا يعطيهم مرتبة دراسية أقل من الحاصلين عليها من المدارس الإسلامية في بلادهم، فيضطر الطالب إلى بيع المنحة والعودة إلى بلده بعد شهرين!! فنرجو معالجة ذلك.. وشكراً.

وقد اختتمت المداخلات **بمطلب مهم للطلبة الأفارقة الأعزاء** وهو مساعدتهم في التزود بالمراجع وأمهات الكتب والكتب عموماً وكذلك إزالة العبء المالي في نقل هذه الكتب معهم إلى بلادهم حتى لا يضطروا إلى تركها

وراءهم حيث تبلغ حمولة الكتب 500 كجم أحياناً وتكلفة الكجم حوالي 12 جنيهاً لو خصص صندوق لهذه المساعدات.

الرد على المداخلات

رد أ. / إبراهيم محمد بللو

ربما يعود الفارق الشاسع في نسبتي تحديد المسلمين في نيجيريا إلى اختلاف مراجع ومصادر البحثين حيث إن هناك مصادر من الكتب المقروءة وهناك تصريحات من المسؤولين لا يعلم مدى صدقهم فيها، فكل باحث ينقل مما أتيح له من مصادر أو إحصاءات.

رد أ. / عبد القادر حسن

في توضيح جغرافية أوجادين: تقع أوجادين في قلب القرن الإفريقي شمال كينيا وجنوب چيبوتي وشرق إثيوبيا وغرب الصومال كما هو في خريطة لإثيوبيا، ومساحة أوجادين 650 ألف كم^2 وهي أكبر منطقة لقومية واحدة وليس أكبر عدد سكان وتضم 14 إقليماً.

بالنسبة لموقفنا فلا يمكن أن نتسامح أو نستسلم فلا يوجد بيننا أكثر من 10 أشخاص يعرفون اللغة الحبشية المستخدمة في إثيوبيا، فالتفاهم اللغوي مع الإثيوبيين غير متيسر، وهناك انفصال في التعايش الاجتماعي معهم وتاريخنا غير مشترك معهم وهناك انعزال جغرافي ونحن محرومون من المسيرات الدينية، إذن فالتفاهم معدوم والتواصل مستحيل واقعاً نفسياً وثقافياً واجتماعياً ومن كل الجوانب. أما ما يحدث في الصومال من تفكك فعلى الرغم من تجانسه وتوافقه الديني إلا أنني أرجع ما يحدث هناك إلى تنافس بين مجموعات سياسية على الحكم واشتدت حدته حتى تحول إلى صراع على السلطة نرجو أن ينتهي قريباً إن شاء الله تعالى.

ثم بالنسبة لنسيان المرارة والتسامح مع إثيوبيا فكيف يتم ذلك ونحن نعلم

أن إثيوبيا هي الدولة الإفريقية المسيحية الوحيدة التي تحالفت مع الاستعماريين ضد الأفارقة: تحالفت مع البرتغال وإيطاليا وفرنسا وروسيا، فهذه صفتها وسمتها الأساسية أنها متحالفة مع الغرب، فهي في الواقع جزء غريب في إفريقيا.

أريد أن أسجل شكري للأزهر لأنه جزء من الثقافة الإسلامية الصومالية، حيث يرجع العالم الصومالي من هذه الجامعة العزيزة لدينا، وهو قادر على أن يلبي احتياجاتنا الثقافية. ولكن من يعود من بعض الجامعات العربية الأخرى غير المصرية فإنه يصطدم مع الأهالي حيث يكون مشحوناً ضد المذاهب عندنا ويكون متشدداً ضد المذاهب التي تخالف المذهب الذي تعلمه، بينما يتميز الأزهري الصومالي بقدرته على التوافق مع المذاهب الأخرى حيث تعلم في الأزهر أن يحترم التعددية المذهبية بل ويقر المذهب المستقر عليه بين أهالي الصومال في المنطقة التي يتواجد فيها.

وأخيراً أرجو أن يهتم العالم العربي بمنطقة القرن الإفريقي حيث نلحظ أن هذا الاهتمام فتر منذ ما يقرب من 20 ـ 30 عاماً وشكراً.

تعقيب رئيس الندوة

أطمئن الأخ عبد القادر أن الاهتمام العربي ما زال مستمراً، وأذكر أنني حضرت ندوة كبيرة جداً وألقينا فيها البحوث وكنا مناصرين ومؤيدين لوحدة الصومال اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وبالنسبة لمنطقة أوجادين فقد تحدثنا عنها كثيراً. فثق تماماً أن العالم الإسلامي عموماً والعربي خصوصاً لن ينسى أو يتناسى إخوانه المسلمين في أي مكان إفريقي أو غير إفريقي.

الإسلام وقضايا العصر

كلمة أ. د/ إبراهيم نصر الدين

نجد أن المتحدثين عن أوضاع المسلمين يتحدثون عن أوضاع المسلمين في البلدان الإسلامية وليس الدول الإسلامية. ويبدو أن اسم منظمة المؤتمر الإسلامي جاء نتيجة هذه العملية التوفيقية بدلاً من اسم منظمة الدول الإسلامية على غرار جامعة الدول العربية فمنظمة المؤتمر الإسلامي تضم الدول الراغبة في الانضمام بغض النظر عن أقلية أو أغلبية المسلمين فيها.

بعد هذا التوضيح ننتقل إلى القضايا المطروحة في هذه الجلسة قضية الإرهاب

لن نتحدث عن الأحداث المؤسفة التي تفتعلها بعض الجماعات المنتسبة زوراً إلى الإسلام وتنتحل الاسم وتشيع العنف والقتل بحجة التكفير فتسيء إلى الإسلام الحنيف.

- تفسير ظاهرة الإرهاب

النسبة الغالبة من الدراسات ترجع ظاهرة الإرهاب إلى عوامل اقتصادية مثل البطالة والفقر.. إلخ.

لكن يظل تساؤل: كل المجتمعات منذ بدء الخليقة شهدت الفقر وشهدت البطالة وستظل المجتمعات البشرية بصورة أو بأخرى تشهد حالات الفقر وحالات البطالة ولم نشهد على مر التاريخ أن كل حالات الفقر تغضب جماعات تلتحف بلحاف الجوع ثم ترفع السلاح في وجه الآمنين.

ففي تقديري أن العوامل الاقتصادية ليست السبب الأساسي للإرهاب، ولكنها قد تكون بعداً من الأبعاد.

وقد نجد التفسير فيما نسميه الصدمة الحضارية والدليل على ذلك أثناء الاستعمار المباشر، ماذا كان رد فعل المسلمين تجاه الأسلحة الحديثة والتنظيم الحديث للجيوش التي استخدمت وسخرت التكنولوجيا الآلية الجديدة المتقدمة؟

لا ننكر أن المسلمين قاوموا ببسالة، ولكن المقاومة لم تصمد كثيراً وتم الاحتلال المباشر والاستعمار.

لم يكن رد الفعل تجاه هذا الاحتلال واحداً فمن الممكن أن نصنفه إلى:

ـ القبول المطلق والتكيف التام

فهناك فريق استسلم تماماً للأمر الواقع وقبل منظومة قيم الدول الاستعمارية وتعلم في مدارسهم حتى وصل الأمر أحياناً إلى تغيير ديانته.

وهذا الفريق استوعب الأسلوب الوافد واللغة الجديدة فاستُوعب تماماً في الإدارة الاستعمارية. وهذا فريق محدود.

ـ المقاومة السلبية الانعزالية

ظن هذا الفريق أن المقاومة السلبية هي الطريق الأنسب للحفاظ على هويته الإسلامية، فتقوقع وانعزل ولم يستطع حتى أن يقبل التكنولوجيا وما أنبنت عليه من علوم وكان سلوكه أقرب إلى العدوانية، فلم يتطور أو يطور حياته حسب مقتضيات العصر. وجئنا ساعة الاستقلال فوجدنا أن الفريق الأول هو الذي تسلم الإدارة وفي نظري أن حالة الانعزال هي فقدان الثقة بالنفس وخوف لا مبرر له من ضياع الهوية، وهذا لا يعني أنني أؤيد الاستعمار، وأدى ذلك إلى تخلف المسلمين إلى حد كبير في ظل الإدارة الاستعمارية وحتى يومنا هذا.

ـ الطريق الأوسط

ويمثله الفريق الذي ذهب إلى أنه يمكنه الاستفادة من منجزات العلم الأوروبي الحديث دون فقدان هويته في الوقت نفسه.

هذه هي ردود الفعل الثلاثة ونجد أن رد الفعل المتقوقع والعاجز والخائف في نفس الوقت هو الذي جاء الإرهاب امتداداً له ليعبر عن خوفه وعجزه.

وقد تثير هذه التفسيرات جدلاً واسعاً، ولكنني آثرت أن أطرح وجهات النظر بصراحة.

قضية الديمقراطية

شروط الظاهرة الديمقراطية

وهي قضية مثارة في مجتمعاتنا الإسلامية سواء من إسلاميين أو غير إسلاميين.

البعض يرى أن الإسلام يمكن أن يستوعب الديمقراطية الغربية حتى بما فيها من تعدد حزبي. فقد أفتى الشيخ القرضاوي بأن الإسلام يمكن أن يستوعب التعددية الحزبية، ولكن هناك تساؤلات ـ أنا لست مع أو ضد ـ وإنما أثير قضايا فأقول إن الديمقراطية الغربية إغريقية ـ وهي بالأساس علمانية، وتطورها الحديث جاء نتيجة ظروف وأوضاع في القارة الأوروبية ليست نتاج مجتمعات عربية أو إسلامية ولا حتى إفريقية. حتى في أوروبا نجد أن هذه الظاهرة الديمقراطية بتطورها الراهن الحديث نشأت في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي مع نشأة الدولة الوطنية (لا القومية) الديمقراطية بتعددية الأحزاب والأيديولوجيات والتوجهات لا يمكن أن تتم إلا تحت **مظلة العلمانية**، فهما متلازمتان لا انفصال بينهما، وهذا من واقع الخبرة الأوروبية.

والسؤال الآن: في الثقافة الإسلامية ألا يوجد شكل يحقق مشتركاً سياسياً؟

لست ضد الاستعانة بتجارب الآخرين لكن بشرط انسجام هذه التجارب مع **موروثاتي وقيمي وواقعي ومعتقداتي الدينية**.

فالظاهرة الديمقراطية ـ كأي ظاهرة ـ لها شروط إذا تحققت تم تطبيقها. وأنا واحد من الناس الذين يرون أن شروط الديمقراطية لم تتحقق في دول العالم الثالث وبالأخص دول العالم الإسلامي فيصبح البديل هو البحث عن بديل في

موروثاتنا وقيمنا ومعتقداتنا الدينية يحقق للإنسان كرامته ويحفظ آدميته وإنسانيته. القارة الإفريقية والبلدان التي تحدثنا عنها أخذت بهذه النماذج الغربية الديمقراطية من نظام حكم رئاسي ونظام حكم برلماني.. إلخ، عقب استقلالها، ولم ينصرم عقد الستينيات إلا وكانت هذه التجارب قد انهارت كلية، إما تحت ضربات الحروب الأهلية أو تحت ضربات الانقلابات العسكرية.

ما الذي جعل بالإمكان أن نستعيد التجربة من بداية التسعينيات إلى يومنا هذا؟

ففي تقديري أن الظروف عقب الاستقلال كانت أفضل من الظروف حالياً. على الأقل لم تكن هذه الدول مدينة للغرب وكانت تكفي نفسها.

كانت الإدارة منضبطة ولم يعترها المفاسد. والروح الوطنية العالية عقب الاستقلال كانت تجعلها متماسكة ومترابطة.

وأنبه إلى أنه لا يستقيم الحديث عن الديمقراطية إلا في ظل النظرية الرأسمالية التي هي إفراز غربي، فما هو التطور الجديد الذي أعادها مع بداية التسعينيات؟

إنهار الاتحاد السوفييتي وأصبح العالم كله مكشوفاً وبدأت أوروبا مع أمريكا تمارس ضغوطها، والشروط موجودة في صندوق النقد الدولي. فهناك شرطان أساسيان للحصول على القروض: الخصخصة أي أن تأخذ بالرأسمالية في الاقتصاد، والشرط الآخر هو ما يسميه الحكم الجيد. أي أن هذا الوضع مفروض فرضاً لأنه لم تعد هناك قوى تقدم بديلاً آخر وأصبحت الدول الإفريقية والدول الإسلامية عارية وتحت هذه الضغوط ومضطرة اضطراراً لأن تأخذ بهذه التوجهات، رغم المآسي التي سببتها هذه التوجهات وتفرزها حالات الفقر، الظلم الاجتماعي، أو الاستغناء عن العاملين وزيادة البطالة، زيادة الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وأخيراً بدأت القلاقل السياسية تنتشر في القارة الإفريقية تحت مظلة الرأسمالية والديمقراطية، وحدوث انقلابات عسكرية.

والمثل الطريف أن جامبيا كان يقال إنها نموذج ديمقراطي مستقر، ولكنه أخيراً انهار بانقلاب عسكري في بداية التسعينيات. ونيجيريا: نيجيريا أخذت بكل الآليات الرأسمالية: برلماني ورئاسي واتحاد فيدرالي وتعدد حزبي ورغم أنها دولة غنية وعدد سكانها ضخم، فالتجربة لم تنجح حتى الآن.

حرب أهلية فى الصومال ونيجيريا وقلاقل سياسية بمختلف صورها في أواسط إفريقيا، وفي تقديري أن الأمور ستزداد سوءاً.

إذن فالقضية جدلية تحتاج إلى مناقشة ورغم أن شروط الظاهرة الديمقراطية لم تتحقق فهناك ضغط أوروبي وأمريكي لتنفيذ الخصخصة والديمقراطية في إفريقيا لا ينتج عنه سوى إشاعة الفوضى ومزيد من عدم الاستقرار في القارة، مما يشعر بوجود مخطط جديد للغرب والولايات المتحدة الأمريكية.

قضية العلمانية ـ كما قلت ـ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدولة الوطنية من ناحية، ومن ناحية أخرى مرتبطة بوجود الديمقراطية والتعددية الحزبية ـ لماذا؟

لأن الدولة الوطنية لا تقبل إلا أن يكون الولاء لها، الولاء الأول للدولة، لا للدين ولا لإقليم، ولا جماعة قبلية أو إثنية، وبالطبع لكل جماعة ولاءاتها المتعددة، ولكنني أتحدث عن الولاء الأول الذي ترفض الدولة الوطنية أن يعلو عليه أي ولاء آخر، وذلك بحكم تركيبها وتكوينها. ومن هنا كان لا بد من الحديث عن العلمانية بمعنى تحييد الدين.

العلاقة بين الدين والدولة لها 3 أشكال فقط: إما الفصل بين الدين والدولة، وإما أن الدولة تستخدم الدين كمطية لتبرير سلوكها وتصرفاتها، وإما أن الدولة في سلوكها وتصرفاتها الداخلية والخارجية ملتزمة بالمنظومة والقيم التي يفرزها الدين وهذا لم يحدث من أي من الدول إلا في فترات محدودة من التاريخ، وأيضاً من الثابت عملاً أن هناك استحالة للفصل بين الدين والدولة؛ **لأن الإسلام جسد وروح** ولا نستطيع أن نوزعه إلى جزأين، وهذا حتى في التجربة الأوروبية واضح وإن تحدثوا هم بأنفسهم عن الفصل ومع ذلك لا

يستطيعون الفصل. وهم قد تحدثوا عن الفصل كثيراً: الفصل بين الدين والدولة، الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، الفصل بين العام والخاص. ولكن تعالوا نتأمل أوضاعهم: الصليب على أعلام غالبية هذه الدول والعلم هو شعار الدولة. الدولار عملة الدولة عليه شعار: نحن نثق بالله!! وهناك ظاهرة الأحزاب المسيحية. وظاهرة الحلف على الكتاب المقدس من قبل المسؤولين في الدولة. إنهم يدعون الفصل بين العام والخاص، ومع ذلك هناك القضية المثارة ضد كلينتون الآن والخلط الحادث بين العام والخاص في التناول (الملخبط) لهذه القضية.

الفصل المزعوم بين السلطات، لا يوجد في دساتيرهم الفصل المطلق؛ لأن الدولة تعلم أنه من المستحيل أن يسير العمل وكل سلطة في اتجاه مستقل عن السلطة الأخرى: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

والدول الغربية، في حقيقتها الفعلية، **اتخذت الدين مطية لتبرير سياساتها** كما تشاء.

وفي حديثنا عن العلمانية ومناسبتها للدول الإفريقية فيجب أن نبحث ذلك في ضوء واعتبار نسبة المسلمين: دول فيها أقليات إسلامية ودول ذات أغلبية إسلامية.

العلمانية أفادت بعض المسلمين في بعض الدول وأضرت بهم في دول أخرى.

واستمتعتم بالأمس واليوم إلى أن العلمانية في إثيوبيا أفادت المسلمين بعد فترة هيلاسلاسي. ففي فترة هيلاسلاسي كان الدستور ينص على أن الدولة مسيحية وكان هو رأس الكنيسة الإثيوبية وكان يجمع بين الزعامة الروحية والزمنية في نفس الوقت.

بعد ذهاب هيلاسلاسي جاء منجستو وأعلن العلمانية. في ظل هيلاسلاسي لم يكن مسموحاً للمسلمين بتملك الأرض أو تملك العقارات، ولم يكن مسموحاً

لهم أن يمارسوا شعائرهم وعباداتهم الدينية.. إلخ من مظاهر الحرمان بل والاضطهاد الذي يشيب له الولدان.

على سبيل المثال ذكر أن هيلاسلاسي في احتفاله بعيد ميلاده كانت تنتقى له أربع فتيات مسلمات جميلات ويذبحن في حمام السباحة ثم ينزل لكي يستحم بدمائهن بدعوى تخليص روحه من الشياطين! هذه الواقعة تؤكدها الراوية فهي التي كانت تطعم هؤلاء الفتيات وتقول من يتشكك فليأت لي في عنوان كذا وسأروي له أكثر عن المآسي التي كان يفعلها هذا الإمبراطور. وعندما قامت الثورة وتم إعلان العلمانية في عهد منجستو تعدلت أوضاع المسلمين ونالوا حقوقاً كثيرة كانوا محرومين منها.. فالعلمانية هنا مفيدة للمسلمين.

السنغال 90% مسلمون ومع ذلك في تقديري أن العلمانية أفادت هناك، فرغم كون رئيس السنغال مسيحياً كاثوليكياً إلا أنه كن كل الاحترام والتقدير للشعب المسلم هناك لدرجة أن دعوى الانفصال جاءت من إقليم مسيحي!!

دعونا نفكر معاً.. فأنا أعرض أفكاراً.

حالة مالاوي: المسلمون 3.4% أي أنهم أقلية جداً ورغم هذا نجد أن الرئيس المنتخب من 1994 حتى الآن مسلم!؟

هذه الأمور تدعو إلى التساؤل: هل القضية في إفريقيا مرتبطة بالدين أم بالقبلية، أم بالإقليمية أم بالإثنية؟

حالة نيجيريا: أغلبية المسلمين هناك ضئيلة أي أنهم هم الأكثر عدداً لكن الفارق في التعداد قليل، أي ليسوا أغلبية كاسحة، وحدث انقلاب في يوليو 1966 على الانقلاب الذي قبله، والجنرالات المسلمون الشماليون هم الذين أتوا بالمسيحي يعقوب چووون ليكون رئيساً للبلاد!!

فهل البعد الإقليمي هنا أقوى من البعد الديني؟ المسألة أيضاً تحتاج إلى تفكير. فالعلمانية أضرت المسلمين والتي أعلنت في دستور 1979 فقد أباحت

لأي شخص أن يغير دينه (وفي الحالة الإسلامية تعتبر ردة) وأبيح لأي امرأة أن تتزوج من أي رجل بغض النظر عن ديانته، كما لم يسمح بإقامة محاكم شرعية تقضي بالشريعة الإسلامية بين المسلمين فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وغيرها من الحالات التي تتعلق بهم فحسب. منذ ذلك التاريخ نشأت حركات توصم بالتطرف لتحدث ظاهرة نادرة جداً وهي أن تتحول قيادات من الإخوان المسلمين ـ تلك الجماعة السنية 100% ـ إلى المذهب الشيعي، بل وتتشكل جماعة جديدة منهم شيعية المذهب وتسمى الملالي ويبدءون في ممارسة حركتهم.

فأنا همي هنا التفكير أولاً قبل اتخاذ موقف تطبيقي مع أو ضد ونفعل أو لا نفعل... نريد التأمل والتفكير والنظر والتحليل المحايد.

قضية العولمة والدولة

العولمة لها اتصال بمحاور كثيرة ولكنني أرى هنا أن أقصر حديثي فيما يتصل بالدولة.

في تقديري أن للعولمة ضربات اقتصادية بفتح الحدود أمام السلع والاستثمارات والأفراد وغير ذلك دون ضابط، ولا رابط في إطار «الجات». وللعولمة ضربات إعلامية تتمثل في الفضاءات المفتوحة أمام البث المباشر، وهذه الضربات تؤدي إلى إضعاف الدولة مالياً لأن منابع الضرائب والرسوم والجمارك ستنضب، وبالتالي يحدث تخفيض لقواتها المسلحة، ولا بد من تخفيض الكادر البيروقراطي. والأخطر إذا لم يكن لها موارد لإمداد الفقراء والكادحين، وهنا سيتساءل المواطن: ما أهمية هذه الدولة التي لا تستطيع حماية الحدود؛ لأن الحدود ستصير مفتوحة، ولا هي قادرة على حماية أمني، لأنه ستكون هناك شركات أمن خاصة، ولا تستطيع هذه الدولة أن تساعدني في حالات العوز والحاجة، ولا هي تشرع؛ لأن القوانين الدولية تزداد وبمعايير أخرى؟! أي أن السؤال لدى المواطن هو: لماذا هذه الدولة موجودة (إيه لزمتها)؟

هل نحن مقبلون على عصر اختفاء الدولة؟ قد نجد أن في اختفاء الدولة شراً، وقد نجد فيه خيراً: الشر قد يتمثل في أن المواطن وإحساسه بتحرره من قيد الدولة ربما يندفع إلى أشكال مكروهة من السلوك. أما الخير فقد يتمثل على سبيل المثال في أن المواطن سيبحث عن جماعته لتكون مظلة الأمن والحماية له بمختلف الصور: حماية سياسية واجتماعية ومادية وبدنية.. إلخ.

ألا يكون ذلك دافعاً للمسلمين في ظل عالم جديد أن يفكروا في أنه لا حل إلا أن نتقارب ـ فالحدود مفتوحة ـ والدولة ضعيفة ـ ونبدأ في وضع تصورنا في مواجهة هذا العالم؟ وهذا ينطبق بالنسبة لجماعات أخرى تبحث عن التقارب وتوحيد الصفوف على أساس إثني أو إقليمي أو ديني آخر.. هل العالم مقبل على مرحلة أخرى تشهد نشوء الدولة الدينية، الدولة الإقليمية.. شكل جديد؟ لا سيما أن الدولة بمفهومها الحديث ظاهرة حديثة وجديدة على تاريخ التطور البشري.

تلك قضايا أرى أهميتها وفي الوقت نفسه لا أريد أن أقول إن اجتهادي فيها صار نهائياً وإنما أترك الكلمة لحضراتكم لكي يدلي كل واحد منكم بدلوه ويوضح نظريته فيها وشكراً.

النموذج المعرفي.. المدخل

د/ حمدي عبد الرحمن

أزمة الفهم

الشكر الجزيل على دعوتي أوجهه لـ أ. د/ إبراهيم نصر الدين. في البداية أود أن أطرح بعض القضايا التي ترتبط بموضوع هذه الجلسة؛ لأن الموضوعات كثيرة جداً في الحقيقة، لكن هناك مدخل معين في نظري يرتبط بطبيعة ما يحدث في إفريقيا الآن بشكل عام. فما يحدث حقيقة هو أزمة في الفهم، نحن ـ حتى الإفريقيين والمستفرقين (المهتمين بدراسة إفريقيا من علماء الغرب) على السواء ـ وقعنا في هذه الأزمة. وأرى أن الأزمة ليست بمعزل عن النموذج المعرفي الغربي. فمدخلي هو مدخل معرفي لتفسير ما يحدث. فمنذ تحقيق الاستقلال ومناداة نكروما بتحقيق المملكة السياسية (Political Kingdom) في إفريقيا وتحقيق الرخاء، نجد أن الرخاء لم يتحقق بل حدث الانهيار الاقتصادي، وتحولت نزعة التفاؤل إلى التشاؤم حتى أن الدولة الإفريقية نفسها انهارت وبدأ الحديث عن صراعات داخلية. والبعض الآن يطرح رؤى مختلفة لو ربطنا هذا الذي يحدث في إطار القارة الإفريقية لوجدناه يسير ويواكب نفس التحولات المعرفية التي حدثت في الغرب وارتبطت بالنموذج المعرفي الغربي. واقصد بالنموذج المعرفي مجموعة الرؤى والأفكار التي تحدد ما يمكن أن نسميه **رؤية كلية للوجود**. وهي حقيقة مجموعة من الأفكار المتحيزة حتى بالنسبة للنظام الغربي. فكرة ما قبل الحداثة كانت تهمل الآخر ونحن جزء منه بالنسبة لأوروبا. وحينما جاء النموذج المعرفي الحداثي الذي تم بفكرة التحديث والتنمية كان يقوم على مركزية أوروبية واضحة.. أهتم بالآخر ليفهمه ويتعامل معه ثم انتقلنا الآن

إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي تحاول أن تعرف الآخر لتسفهه لا لتتعامل معه فقط. إذن دعونا نهتم بهذه القضية المعرفية، في غاية الأهمية. لذلك عندما بدأت الدول الإفريقية عهدها بالاستقلال في الستينيات كانت الأدبيات تركز على التنمية وتجاوز المؤسسات التقليدية: القبيلة نقمة، العلاقات التقليدية بالية متخلفة ينبغي أن نتجاوزها بما يرتبط من ذلك بفكر الحداثة. الآن هناك دعوة إلى ما يسمى بفكر الموضة، والموضة القائمة حالياً الحديث عن التحول الديمقراطي وكأن هذا التحول الديمقراطي بالمفهوم الغربي المطروح حالياً العصا السحرية التي ستخلص إفريقيا من كل مشكلاتها. وارتبط ذلك بفكر المشروطية السياسية والمشروطية الاقتصادية القائمة على سياسات التكيف الهيكلي، أعتقد أن ذلك أيضاً في معنى من معانيه بمفهوم الإلحاق الحضاري للغرب. ففي جميع مراحل التحولات المعرفية الغربية: ما قبل الحداثة، فكر الحداثة، ما بعد الحداثة.. أنها تقوم على فكرة الإلحاق الحضاري بالغرب وسوف أبين ذلك عندما نتحدث عن الخبرة الإفريقية.

النموذج المعرفي الغربي يقوم على أساس رؤية لعلاقات الإنسان بالكون والطبيعة مع إعطاء أهمية ومحورية للإنسان. حينما نتحدث عن **النموذج الحضاري الإسلامي سنجد أن هناك علاقة توازن،** بينما في **النموذج الغربي** نجد علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة **مخاصمة،** ومنذ عصر بروميثيوث، حينما تحايل على الآلهة وسرق النار وعلمها للإنسان أو مع سلطان العلم والإيمان بالعقل البشري، صحيح أنه على حد تعبير يورجن هابيرماس تحول الإنسان إلى عقل أداتي مع ثورة الحاسوب والمعلومات إلا أنه ما زال في إطار النظرة الأوروبية التي تركز على الإنسان: محورية الإنسان ومحورية العقل البشري في هذه المعادلة.

أين نحن من هذه التطورات؟

طبعاً المشكلة أنه حينما استقلت الدول الإفريقية بدأت تؤكد على ضرورة النمط الغربي في التنمية وهذه مشكلة كبيرة وسرت نزعة من التفاؤل: رحل

الاستعمار وسوف يتحقق الرخاء وأن المفترض لهذه الدول أن تنسى ماضيها وتنسى تراثها الحضاري وتبدأ في التحديث وطرحت خطط تنمية عديدة اشتراكية أو رأسمالية، أنا هنا لا أتحدث عن فلسفة وأيديولوچية ضيقة، وإنما أتحدث بشكل عام. ما الذي حدث؟

كل نماذج التنمية التي جربتها القارة الإفريقية أثبتت في معظمها فشلاً ذريعاً، وكانت النتيجة زيادة الديون، انهيار الدولة، فساد في المؤسسات حتى **أصبح الفساد نفسه مؤسسة**.

فلم تتحقق التنمية، وبدأ الحديث عن مفهوم بديل للتنمية في القارة الإفريقية.

وللأسف الشديد أنه مع انهيار النموذج الحداثي ونموذج التنمية الغربي، بدأ الحديث فيما بعد الحداثة عن انهيار فكرة النظريات الكبرى في التنمية وفي السياسة بشكل عام والتركيز على الخصوصيات الثقافية. أي أننا حينما نؤكد على الخبرة الإفريقية نعطي أهمية للمواريث الثقافية والحضارية الخاصة بالمجتمع الإفريقي، وحينما نتحدث عن العالم الإسلامي نهتم بخصوصية العالم الإسلامي. لكنني أود أن أشير إلى عدة ملاحظات ترتبط بطبيعة الفكر الغربي في هذه المرحلة الجديدة: إن النموذج الفكري الغربي في جميع مراحله يقوم على فكرة العولمة بمعنى محورية أوروبية فاضحة.. في كل المراحل الحداثة أو ما بعد الحداثة، التصنيع أو ما بعد التصنيع، المادية وما بعد المادية.. هي كلها تقوم على فكرة الإلحاق الحضاري بالغرب: إن الغرب ـ شئنا أم أبينا لا يزال ـ وهذه هي النقطة الثانية ـ يمتلك ما يسمى بالاحتكارات الكبرى في عالم الصناعة، وفي وسائل الإعلام والاتصال، وسائل التدمير الشامل.. إن القول بأهمية الخصوصيات الثقافية المرتبطة بالمناطق الكبرى غير الغربية هو قول مردود عليه؛ لأن **الخصوصية في هذه الحالة تأتي وفقاً لما يرتضيه الغرب**. فهل يقبل بنظام يعتمد على ناموس الأمة وتراثها الحضاري وهو الحادث الآن في السودان أو في إيران

ـ بغض النظر عن اختلافنا معه ـ إذا كان هو يدعي القول بإعطاء قيمة أو أهمية للخصوصيات الثقافية للمجتمعات المختلفة؟

مصداقية الديمقراطية وأنماطها

إذن الخصوصية في هذه الحالة هي وفقاً لرضاء الغرب. أن كثيراً من الأمور التي حدثت وما نسميه فكرة الحداثة والطفرات الكبرى هي ربما لا ترتبط بالضرورة بأوليات المجتمع المسلم أو القارة الإفريقية أو حتى بما يسمى العالم الثالث. **فكثير من منتجات الحداثة هي لمعالجة أمراض الحداثة.**

بالله عليكم، ما الذي يعني بالنسبة لمثقف مسلم يجلس أمام الدش ليشاهد مثلاً محاكمة أحد مشاهير الرياضة ويمسك موبيل في يده وعلى بعد 10 أمتار نجد أناساً يعيشون في مخيمات في مناطق لا تصلها مياه الشرب النقية، في كثير من دول العالم الثالث. . في نيجيريا وهي من أكبر الدول الإسلامية لا تستطيع توفير مياه الشرب النظيفة لأكثر من نصف السكان؟! فهذه مسألة تدعو فعلاً إلى التفكير وأنه هناك أزمة يعيشها المجتمع المسلم بشكل أو بآخر.

هذه مسألة مهمة جداً من وجهة نظري: **هذا المدخل المعرفي: أن نعرف ماذا حدث بالضبط في إفريقيا ونعرف كيف نتعامل معه.**

هذا يقودني إلى المسألة الديمقراطية لارتباطها بالموضوع الذي حدد بحيث ندرك أن عملية التحول إلى الديمقراطية وعمليات التكيف الهيكلي الحالية هي الفكرة التي تروج لها المؤسسات الدولية.

في مرحلة ما بعد الاستقلال كانت هناك عمليات كفاح ونضال شعبي وصفها الغرب بأنها حروب أهلية وصراعات قبلية وهي هي التي يطلق عليها الآن نضال من أجل الديمقراطية. إذن أنا لا أتصور كما يقول بعض الباحثين إن إفريقيا الآن تمر بلحظة ديمقراطية وفقاً للتصور الغربي.

المنظور الحضاري الإفريقي ـ والسيناريوهات الثلاثة

عملية الكفاح من أجل الديمقراطية في إفريقيا هي عملية ممتدة منذ الاستقلال وحتى يومنا هذا، لكن أي نمط من الديمقراطية ـ فلدينا أنماط من الديمقراطيات الغربية ـ أي نمط يناسب القارة الإفريقية؟ هذا هو محل السؤال الذي ينبغي أن أركز عليه.

وأريد أن أشير إلى بعض النقاط المهمة: فكرة الديمقراطية القائمة على الأغلبية وأن الفائز هو الذي يحصل على كل شيء ليست هي الشكل الوحيد، فهناك نماذج أخرى حتى في إطار الفلسفة الغربية. وأشير تحديداً إلى **فكرة الديمقراطية التوافقية** التي تقوم على اتفاق الرأي، فهل يمكن تطبيق هذا النموذج على الواقع الإفريقي أم لا؟

فليس بالضرورة أن الأغلبية هي التي تفوز لأن قضية الأغلبية وحدها قد لا تكفي في بعض الدول الإفريقية؛ لأن فيها أقليات عرقية ذات ثقل، ولا يلائمها حكم الأغلبية. على سبيل المثال رواندا وبوروندي، فالتوتسي أقلية في البلدين ورغم ذلك كانت أقلية تقليدية حاكمة، فهنا الأغلبية تعني انتحاراً للأقلية أو إهمالها تماماً.

هل نأخذ بفكرة اتفاق الرأي أو اقتسام السلطة (Sharing Power) أم لا؟ فيجب أن نطوع النماذج حسب **الطبيعة الإفريقية** وهذا ما جعلني منذ البداية أقول بضرورة تبني منظور حضاري إفريقي الذي يأخذ بالتراث الإفريقي ككل كوحدة واحدة. فالاستعمار الأوروبي أحدث فترة انقطاع تاريخي وحاول من خلالها محو الفترة السابقة عليه بمحاولة إدخال ثقافة تتضمن أن الأفارقة لم يكونوا شيئاً ولم يكن لهم حضور. فلا بد إذن من أخذ التراث كوحدة واحدة متصلة الأجزاء في منظور حضاري إفريقي. وليس ما ذكرت هو ارتداد إلى الخلف ـ على رأي بعض من يتهمون بالأصولية الإسلامية ـ فأنا لا أقول أريد أن أطبق نمط إمبراطورية مالي أو نمط الصنغي القديمين وأحققه في الوقت الراهن وإنما هذا نموذج تاريخي في

فترة معينة حيث كان فيها تعدد عرقي وديني والنظام السياسي مستقر - كيف تحقق الاستقرار في ظل هذه التعددية: **هنا فكرة العودة إلى التراث الحضاري بمعنى فكرة التأصيلية**. هذه كانت النقطة الثانية، بعد ذلك أطرح ما يسمى فكرة السيناريوهات. وبالمناسبة يا إخواني هناك أناس كثيرون احترفوا النظر في إفريقيا والتنظير لها وأصبحت شغلهم الشاغل (Business). على سبيل المثال أحد الباحثين هو توماس كلري قال إن هناك 3 سيناريوهات بالنسبة لمستقبل الديمقراطية في إفريقيا ومستقبل الدولة الإفريقية بشكل عام:

السيناريو الأول: هو العودة إلى نمط الستينيات الذي تحدث عنه أ. د/ إبراهيم نصر الدين حينما قال إن فترة الستينيات كان فيها عمل ومؤسسات ودولة وغير ذلك. هذا النموذج يرى أن خطأً حدث في عملية التنمية التي تبناها الرؤساء الأفارقة والنظم الإفريقية الحاكمة في مرحلة عقب الاستقلال، فالمفترض أن نعود إلى هذه المرحلة ونبدأ بداية صحيحة.

الذي يروج لهذا السيناريو بقوة هو «البنك» الدولي والمؤسسات المانحة حيث تقول بفكرة التكيف والمشروطية السياسية. نحن نحدث التلازم ما بين تبني الديمقراطية بالمفهوم الغربي وما بين الرأسمالية الغربية أيضاً طبعاً هذه محل نظر: **هل ترتبط الديمقراطية حتما بالنموذج الرأسمالي؟** هذا سؤال مهم جداً جداً. وهل يمتلك المجتمع الإفريقي مقومات المشروع الرأسمالي التي توافرت في المجتمع الغربي خلال الثورة الرأسمالية؟ هذا سؤال مهم أيضاً.

السيناريو الثاني: هذا السيناريو يميل إلى التشاؤم كثيراً ويرى أن ما يحدث في إفريقيا - من حروب أهلية وصراعات محلية وتنافسات دموية، وأمثلة عديدة على القلاقل السياسية ومن ضمنها الانقلابات العسكرية وانهيار الدولة - سوف يؤدي إلى أن يكون الوضع في إفريقيا مماثلاً للوضع الذي كان سائداً في القرن 19 بعد انتهاء تجارة الرقيق وفترة التكالب الاستعماري على إفريقيا (Scramble for Africa).

فهذا السيناريو ينظر إلى مستقبل إفريقيا بمنظار تشاؤمي وتسوده النزعة التشاؤمية.

السيناريو الثالث: وهذا السيناريو يروج له الكثير من المفكرين الأفارقة من مثل المفكر الإفريقي النيجيري كلود إيكا فهو يرى أن إفريقيا من أكثر مناطق العالم تهميشاً ومعاناةً وتخلفاً وهذه العملية مفيدة على المدى البعيد وأن هذه في حد ذاتها خير لإفريقيا.. لماذا؟ لأنها سيكون لها ردة فعل تؤكد على فكرة الاعتماد على الذات والتنمية المعتمدة على الجهود الشعبية.

في الواقع وبعيداً عن هذه السيناريوهات المستقبلية سنجد أنها مرتبطة بمفاهيم أيديولوجية بشكل أو بآخر سواء من جانب فكر المؤسسات الغربية المانحة أو سياسات القوى الكبرى الفاعلة في إفريقيا أو مرتبطة بمثاليات (طوباويات) من جانب بعض المفكرين الأفارقة. لكن ينبغي أن نؤكد على مجموعة من الاعتبارات:

إفريقيا لا تعيش بمعزل عن الخارج؛ أي لا نستطيع أن نتبع قول الفكر الكلاسيكي للتبعية بقطع الروابط مع الغرب، مهما كان. فإفريقيا في شبكة علاقات مع الغرب ولا يمكن قطعها، لكن الواجب في هذه الحالة تحديد نمط العلاقة بين الداخلي والخارجي وهو أن الأولية هنا والمسؤولية ستلقى على كاهل الأفارقة أنفسهم، فلن نتوقع أن يقود النهضة الإفريقية خبراء من البنك الدولي ويقوموا بتصميم عمليات التنمية. فبعض الانتقادات الطريفة التي وجهت إلى «البنك» الدولي أنه كالطبيب المجنون (Doctot Mad) الذي يصف أدوية متشابهة لأمراض مختلفة أي أن وضع غانا مثل وضع مصر ومثل وضع نيجيريا، ويصف لها وصفة وحيدة.

فهذا يقودنا إلى التساؤل: ما أسباب النهضة الحقيقية؟

مسؤولية البيت تقع على أهل البيت أساساً. وهنا أشير إلى مفكر إفريقي بارز يقول إننا دائماً نلقي باللوم على الغرب، ونقول نريد تعويضاً من الاستعمار.

فهناك مدرسة تقول: نلغي الديون ونأخذ تعويضاً عما أصابنا من أضرار الاحتلال.

الذي يلقي اللوم على جاره هو المجتمع الضعيف. وهذا تأسيس مهم جداً في مسألة الإنهاض ليس في إفريقيا أو العالم الإسلامي فقط، ولكن عموماً لكل العالم غير الغربي ـ الاعتماد، على الذات، العودة إلى التراث الحضاري.

أيضاً الربط بين فكرة المساءلة والتنمية والمشاركة الشعبية، فإلى متى يظل الحاكم وصانع القرار بعيداً عن المساءلة؟ وأنا أقصد فكرة المساءلة بمعنى (Accountability) صحيح أن الغرب ينادي بهذا، ولكنني أخرج ذلك من النسق المعرفي الغربي وأؤكد عليه بأي شكل من الأشكال ـ فكرة المحاسبة، محاسبة الحاكم. نجد أن فريدريك شيلوڤا أول حاكم إفريقي يذهب إلى المحكمة ويشهد في قضية. من كان يحكم في دولة إفريقية ويذهب إلى محكمة ويشهد فيها؟ ولذلك ما يحدث الآن هو بداية وعلينا أن نضع هذه البداية على الطريق الصحيح، أن نربط بين المحاسبة والمشاركة الشعبية والتنمية حتى تكون تنمية حقيقية تلائم واقع المجتمع الإفريقي. ليس صحيحاً أن القبيلة عيب. فعلى العكس، المجتمع المدني، القبيلة، التقاليد، هي أداة من أدوات التنمية يمكن الاستفادة بها. من قال مثلاً إن إفريقيا متعصبة دينياً؟ وهنا ألتقط بعض ما قاله أ. د/ إبراهيم نصر الدين عن وضع الأديان في إفريقيا، **فخبرة إفريقيا مع الدين بالغة التسامح**. لم تشهد إفريقيا ما يسمى الحروب الدينية. والأديان القبلية أديان معزولة، فكل قبيلة لها دينها الخاص بها وانتهى الأمر بحيث لا تسعى إلى نشره في القبائل الأخرى.

أسباب الحروب والعداوات كانت غير دينية حتى إن الأسرة الواحدة قد تجمع بين المسلم والمسيحي واليهودي وحتى يومنا هذا. **والنموذج السنغالي فعلاً** هو نموذج فريد لا يمكن أن نجده في أكثر البلدان ديمقراطية. فالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً لا يوجد فيها من يقبل رئيساً غير مسيحي. أما السنغال والنسبة فيها أكثر من 90% مسلمون فكان أول رئيس لها غير مسلم، وفي عهد الحاكم الحالي

عبده ضيوف السيدة الأولى كاثوليكية (Roman Catholic) أي زوجة عبده ضيوف، وهذه الحالة تعكس نمطاً مهماً من واقع التسامح الديني في المجتمع الإفريقي. هذه خصوصية لإفريقيا تؤهلها لنمط معين من الفكر الديمقراطي؛ لأن المبدأ غير المكتوب وراء الفكرة الديمقراطية هو التسامح والقبول بوجود الآخر. وأنا أرى أن هذا عام تقريباً على الدول الإفريقية.

العسكرية الإفريقية

أشير إلى أن البعض يذهب إلى أن الديمقراطية علمانية بالمصطلح نفسه (By Definition) وأشار د. إبراهيم إليها ولكنه لم يقل قولاً فصلاً. وأن مبدأ الديمقراطية الغربية يقوم على حيادية المؤسسة العسكرية التي تخضع للرئيس المدني ـ السلطة المدنية (Civilian Control) وتصبح المؤسسة العسكرية إحدى القوى الضاغطة لتحافظ على مصالحها الجماعية، أليس هذا هو الفكر الغربي بشكل عام؟

تقوم الديمقراطية أيضاً على المجتمعات الأهلية والدور المهم الذي تقوم به المجتمعات المدنية، كيف نحقق ذلك تحقيقاً حرفياً في المجتمع الإفريقي؟ طبعاً هذا غير صحيح. إذن لو أخذنا **بالمدخل المعرفي** الذي ولجت منه في بداية حديثي: **الإيمان بالخصوصية الحضارية الإفريقية**، سنقول إن قضية الديمقراطية ستتوه بمعنى أنها تحيد هذا المفهوم عن دلالاته الحضارية وتنحى به منحىً شورياً بمعنى تعدد الإرادات في عملية الحكم، ألا يعبر القرار عن إرادة واحدة، ووجود قنوات اتصال بين الحاكم والمحكوم بأي شكل أو صيغة يصيغها المجتمع حسب ظروفه فالديمقراطية بهذا المعنى يمكن أن تتكيف مع المجتمع، والمهم عدم الانفراد أو الاستئثار في صنع القرار، مهما بلغت قدسية وحكمة هذه الإرادة التي تحكم ـ (ما ينفعش) الديمقراطية معناها تعدد الإرادات الفاعلة في عملية صنع القرار ونشر المعلومات في المجتمع، إذا حققت بهذه المرونة اتفاق الرأي، تعدد أحزاب ونمط حزبي ملائم، منظمات شعبية أياً كانت الأنماط.

للأسف الشديد أدت هيمنة فكرة النموذج الغربي إلى حمل ألفاظ ومفاهيم ذات دلالات معينة: حينما نتحدث عن الديمقراطية يتصور الذهن النمط الغربي، حينما تذكر الطبقة يثور في الذهن التحليل الماركسي، رغم أن الطبقة مفهوم اجتماعي أيضاً، وليس بالضرورة أن يحلل بأدوات الفكر الماركسي. لذلك أقف كثيراً عندما يسألني البعض عن موقف الإسلام من مشكلة التخلف مثلاً أو مشكلة الديون، فهنا ما يسمى بأسلمة الإشكاليات التي يواجهها المجتمع المسلم هي عملية غير دقيقة لأنه لم يكن سبباً ولم يشترك في صنع هذه الإشكاليات؛ **لأنكم لم تأخذوا بهذا النموذج أصلاً ولم تتعاملوا به مع الواقع، فأنتم تحملونه مشكلات ليست نتاج هذا النموذج الإسلامي.**

قضية العسكر في إفريقيا، قضية قديمة متجددة، بالعكس أصبح هناك مشاركة عسكرية في الحياة المدنية، ومن غير المنطقي القول بحيادية المؤسسة العسكرية في إفريقيا، وإبعاد العسكر إلى ثكناتهم، هذا محال واقعاً. لذلك بدأ البعض الحديث عن صيغ لتقاسم السلطة بين العسكريين والمدنيين. أيضاً، تقوية المجتمع المدني في إفريقيا.

فالمنظور الحضاري مهم جداً في فهم أحداث إفريقيا، والفهم الواقعي بداية ضرورية ولازمة لكي يكون التغير مؤيداً بإرادة قوية وسليمة وواعية في إفريقيا، وشكراً.

أعلى مراحل المؤامرة

كلمة أ. د/ سيف الدين عبد الفتاح

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1] وحيث إنني آخر المتحدثين وأرى التعب والنصب على وجوه الحاضرين، فلا أريد أن أطيل حديثي وأثقل عليكم.

الدولار والعولمة

كانت كلمة الدكتور إبراهيم عن القضايا والتساؤلات الملحة وكلمة الدكتور حمدي كانت عن ذلك المدخل المعرفي العميق، فإنني أود أن أبدأ ببعض الدعابات التي تكسر جمود هذه الجلسة.

فالدكتور إبراهيم ذكر أن ورقة الدولار مكتوب عليها نحن نثق بالله، ولكن الأمريكيين يقولون في نفس الوقت (GOD is dollar) (الدولار إلهنا) فالمعول هنا على مفهومهم للإله!

فالإله عندهم يشكلونه بأشكال حتى أنهم كتبوا اسمه على أحد وجوه الدولار، أما الوجه الآخر فقد كتبوا عليه كلمة أخرى تبشر بالعولمة، فبالأحرف اللاتينية مكتوب «دنيا عالمية جديدة» وكأن ورقة الدولار تلخص المشكلة وتلخص أيضاً الدور الأمريكي.

الموضات الصارعة والفاتنة

وأرجع أيضاً إلى مقولة تقليدية قالها لينين: «الإمبريالية (الاستعمار العالمي)

---

(1) سورة البقرة، الآية: 286.

أعلى مراحل الرأسمالية» فأضافوا على هذه المقولة اللينينة «العولمة أعلى مراحل الاستعمار».

فالحاجة ماسة إلى التأمل في هذا المفهوم الذي يطرق أسماعنا بشدة، فانعقدت له الندوات وقامت له في الأوساط العملية القيامات في إطار ما يسمى ندوات ومؤتمرات، حول العولمة وأخواتها. وفي الفترة الأخيرة لا تخلو صحيفة - حتى يومية - من كلمة العولمة مكتوبة بأحرف عربية أو أحرف لاتينية. نحن هنا في ظل ما يسمى «التبشير بالعولمة».

وإذا كنا نتكلم عن موضة المفاهيم، فقد أعجبتني كلمة قيلت: «العولمة أعلى الموضات التي يصدرها العالم الآن» ويحضرني هنا تعريب الخليجيين لكلمة الموضة بكلمة صرعة، ونحن فعلاً في حالة صرعة حول العولمة - فتنة العولمة. وهناك من راقب الكم الخاص بالجدل حول العولمة، ولكن الأهم هو ما لاحظته أنا حول الكيفية التي تناولنا بها وتجادلنا من خلالها حول آخر صرعة، ما لاحظته هو أننا بنفس العناصر المتخلفة المستخدمة فيما سبقها من مفاهيم مستوردة وموضات، بنفس هذه العناصر المتخلفة نتناقش عن آخر صرعة وموضة.

فنحن نعقد تلك المؤتمرات ونقيم هذه المساجلات الكلامية البيزنطية حول المعاني والكلمات والترجمات ولكن العولمة تسير على الأرض تكتسح وتقتلع ونحن جالسون نتحدث: الترجمة هذه غير صحيحة والأصح أن نستخدم كلمة كوكبة، وآخر يرد: الأصح الكونية... إلخ من لغو.

وفي واقع الأمر أننا ما زلنا نتحدث عن مفهوم موضة أو مفهوم صرعة.

ولو نتذكر في سنة أولى ثانوي أننا درسنا في الأدب ما يسمى بالأغراض الشعرية، أي الغرض من القصيدة، وتعلمنا أن هناك غرض المدح والذم ومنه الهجاء، ونحن نتحدث بنفس الطريقة حول العولمة: فإما أن نكون مداحين أو ذامين أو هجائين وبنفس طريقة الشعر حتى انطبق القول «أعذب الشعر أكذبه».

والعولمة لا تحتاج إلى أن تكذب على أنفسنا ولا أن نقف طويلاً عند حد هذه الأغراض الشعرية.

العولمة الغربية الإذعانية والعالمية الإسلامية التعارفية

ثم انتقل الأمر إلى أسوأ المظاهر الفكرية حينما أحدثنا ما يسمى بعلم كلام العولمة، فصار لدينا خوارج العولمة وشيعة للعولمة ومعتزلة للعولمة وانتجنا كل ذلك في قوالب وأطر للعولمة لم تعد تفيد بأي حال من الأحوال، وهنا أتذكر الدعاء: «أعوذ بالله من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع» وأضيف: ومن عولمة لا تُدفع!! كما تحدث الدكتور إبراهيم نصر الدين: نحن الآن في عصر عولمة الاستباحة، فالعولمة هنا هي عملية استباحة عامة لكل الأمور فكنا فيما مضى نتمسك بالسيادة القومية، ولكنهم يقولون لنا الآن: لا لم تعد هناك حدود، وأصبح العالم قرية واحدة نتيجة ثورة الاتصال التكنولوجية وهناك اتصال يومي مرئي، ولكن أنبهكم إلى أن ما يحدث في إفريقيا لا يراه أحد، وما يحدث في العالم الإسلامي يحدث في الخفاء. نعم نحن نرى الغرب حتى نصير مسوخاً نقلد هذا الغرب بشكل من الأشكال. والعجيب أن ما يزعمونه من تلك القرية الاتصالية، هي قشرة اتصالية مصطنعة. هذه القشرة الغرض منها التغطية على جملة الاتصالات الطبيعية والاجتماعية. فأكثر الدول تفرقا بعد ثورة الاتصالات الدول العربية والإفريقية.. لماذا نحن نتفرق دون غيرنا من الدول التي زادتها ثورة الاتصالات تماسكاً، لماذا نحن نتصارع ونتحارب ونفسخ في أوطاننا بشكل أو بآخر، من الأشكال؟ وتستباح هذه الدول: من يريد أن يدخل الصومال فليدخل ولكن لا أحد يعلم ما الذي سيحدث له.

لم تعد المشكلة تدخل من أين، أدخل من أي مكان، ولكن المشكلة إلى أين أنت داخل؟

إذن في قضية العولمة ليس العيب على الإطلاق أن يكون لكل حضارة تطلع إلى العالمية مثلما ذكر الدكتور حمدي عبد الرحمٰن: هذا لا يعيب. بل إن ذلك

ضروري لأي حضارة فاعلة أن تكون لها رؤية للعالم، لكن القضية تكمن في محتوى هذه الرؤية للعالم. ما بين عالمية تقوم على التعارف: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] ليؤكد أن عملية التعارف هي أصل العالمية التي تتيح للتعددية والثقافات المتعددة الوجود، وعلى الآخرين أن يتعرفوا ويعرفوا ويعترفوا بمثل هذه الثقافات. هذه هي القضية هذه هي ثقافة التعارف القائمة على أساس التنوع في الوحدة. نعم عالم واحد، ومن يكره؟ لكن أي قوانين هي التي ستحكم ذلك العالم الواحد؟ القانون الذي يسود الآن في ظل هذه العولمة هو ما يسمى بعقود الإذعان. «الجات» إما أن توقعوا أو سيخلفكم التاريخ في مزبلته وسنطؤكم.

إذن العولمة بهذا المعنى ليست تعارفية وإنما هي إذعانية. وهي لا تقوم على أصل الاستخلاف بمعنى مراعاة حق الغير قبل الذات بل تقوم على أساس الاستئثار؛ أي أنه يستطيع أن «يكوش» أي يتحكم في كل ما هو موجود ويسيطر عليه. فليس من العجيب أنه قبل أن يزور كلينتون إفريقيا يُرفع شعار: لا مساعدات.. لا معونات.. ولكن تجارة. ما معنى تجارة؟

معناها أن نحول كل العالم إلى سوق، حتى أنهم يريدون التنظير لما يسمى «الدولة السوق» حيث الذي يحكم هو قوانين السوق.. انتهى الأمر، الفكرة تذهب، الموروث يذهب، والقومية تذهب ونتحدث إذن عن سوق، ليس عجيباً أبداً أن نتحدث عن سوق شرق أوسطية ونضيع كل عناصر الصراع العربي الإسرائيلي الموروث.

«شرار أمتي في السوق» (يريد الدكتور الإسقاط على الواقع الحالي سخرية منه) سوق شرق أوسطية أو عالمية؛ لأنه في السوق ترتكب كل الموبقات.

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

نعم: التجارة مهمة، لكن كسب المال يؤدي في الغالب إلى عناصر معينة، وقيم معينة تسمى قيم السوق.

إذن نريد أن نخرج من الحديث عن هذه الأغراض التي نتحدث بها عن العولمة إلى أن نتحدث عن حجم مسؤوليتنا في إطار العولمة، هذا هو المطلوب والملح.

عندما يقول الدكتور حمدي عبد الرحمٰن: إنه من الواجب ومن الضروري ألا نظل نتهم الآخر ونستخدم الأسلوب الهجائي.. هذا مهم.

عندما يقال كلام مبهم كقول أحدهم من عتاة الكتابة عن العولمة: إنه يجب علينا أن نتعايش تعايشاً خلاقاً مع العولمة.. فما هو هذا التعايش الخلاق؟ أنا لا أعرفه؟.. ولكن هكذا، نتعايش تعايشاً خلاقاً!! ما مقصوده من كلمة الخلاق!!

إذن هناك حاجة إلى عقلية تتخطى تلك العملية السجالية، ولا بد أن نعمل على الأرض. لقد كنا نقول في فترة معينة نتحدث هنا في مصر ـ لا سيما أساتذة الاقتصاد ـ إننا يجب أن نتجه إلى الشرق ومنذ سنين ونحن نردد هذه المقولة، حتى أيام عبد الناصر كانت هذه الرغبة موجودة، ولكن شرق عبد الناصر كان محدوداً أي ليس كل الشرق (الاتحاد السوفييتي وقتها). ولكن شرقهم الآن يقولون عنه دول الـ 15، والـ 17، ومن إفريقيا وآسيا!!

لكن في إفريقيا نحن أقدر على تلبية احتياجات المواطن الإفريقي عن الغربي، ولكن الغربي يكتسح.. لماذا؟ لأن الغربي لديه الترسانة التي يستطيع بها أن يزين بها ما أراد ويسوق بها ما أراد. هذه مسألة مهمة جداً عندما نتحدث عن قضية العولمة.

أحب أن أتكلم عن نقطة أخيرة: نحن لا نريد أن نسكت في وقت من الأوقات سكوت التواطؤ على العولمة، فذلك أعلى مراحل نظرية المؤامرة التي نرتكبها، ولكن ضد أنفسنا. فدائماً حديثنا في نظرية المؤامرة أنها تأتي من

الخارج، ولكن حقيقة النظرية الآن أن المؤامرة تأتي من أنفسنا من الداخل، ومن ثم كان القرآن صريحاً في هذا، وحينما نبحث في أي شيء يجب أن نبحث في داخلنا: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾[1]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2].

هل نفهم طبيعة هذه المعادلة؟ ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً﴾[3].

هذا هو الأمر: **الإرادة والعدة** ومن غير هذه المعادلة لا يمكن أن نكون إلا عبيد العولمة. شكراً.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 165.

(2) سورة الرعد، الآية: 11.

(3) سورة التوبة، الآية: 46.

المداخلات

أ. د/ السيد فليفل

كنت أتوقع أن تكون هذه الجلسة مستهدفة لقضايا المسلمين في القارة الإفريقية بصفة أساسية، وتوقعت حديثاً أكثر تفصيلاً حول قضية معاناة المسلمين من التخلف بمفرداته المتعددة من فقر وجهل ومرض وغيرها. وقضية العمليات التنصيرية الأوروبية والأمريكية من أجل القضاء على العقيدة الإسلامية. كذلك مسألة الدول الإسلامية الكاملة، أقصد ذات الأغلبية الإسلامية مثل السنغال وغينيا ومالي وكيف تطرح هذه الدولة إدارة سياسية واقتصادية واجتماعية للدولة المسلمة في إفريقيا تكون نموذجاً لتجاوز الأزمات المتعددة الناشئة عن التخلف وما إلى ذلك.

توقعت أيضاً حديثاً يتناول الأقليات الإسلامية والعمل على توفير الرعاية الثقافية لهذه الأقليات في الدول الإفريقية لا سيما في مواجهة التهميش السياسي والثقافي والاستبعاد من الإدارة السياسية، وأساساً استهداف عقيدة هذه الأقليات.

وربما تمنيت بحث تحديث الدعوة الإسلامية في القارة الإفريقية حتى تلعب دوراً في تحقيق التنمية، فكما ذكر كل المتحدثين، في قوة العلاقة بين الإسلام والدولة الإفريقية، عن كيف أن الإسلام نشر الحضارة في الماضي، فكيف تعيد الدعوة الإسلامية هذا الدور الحضاري وإعادة مجد دول جديدة وكيف تطرح تشاد مثلاً دولة كانم برنو جديدة ذات أداء حضاري راق يحظى باحترام العالم.

كذلك مسألة كيفية تعامل الأغلبية المسلمة مع الأقليات غير المسلمة،

معاملة تتفق مع القيم الإنسانية وقيم الرحمة الموجودة في الإسلام تستهدف رفعة شأن الإنسان.

ورغم توقعي مناقشة هذه القضايا، إلا أنني لم أفاجأ أيضاً أن يكون حديث الفرسان الثلاثة، في العلوم السياسية، متعلقاً بمسألة العولمة، فهذا في نظري أمر طبيعي. لكنني أرجو أن يبحثوا لنا عن مخرج لمسألة الحكم في القارة الإفريقية وكيف تلعب القيم الإسلامية الأصيلة دوراً في تهذيب هذا الحكم العسكري ذي الطبيعة المتطرفة العنيفة. لقد كان لدينا حكم إسلامي استمر مئات السنين لم يعامل فيه أحد بعنف. فكيف ننظر في الماضي لكي نصنع حاضراً ومستقبلاً جديداً انطلاقاً من **مبادئ إسلامية مثل مبدأ الشورى، مبدأ التعاون والتراحم، مبدأ الصلة والجوار الحسن ومبادئ كثيرة أخرى**.

على سبيل المثال كيف أمكن لسلطنة صنغي أن تطرح شبكة من العلاقات التجارية في كافة مناطق الصحراء والسافانا الإفريقية إلى أقصى الشمال ـ البحر المتوسط، ليلتقي دور ممالك البحر المتوسط بممالك في جنوب الصحراء وتمر القوافل دون حادث اعتداء واحد.. **هذه هي قيم الإسلام، كيف نفعّل هذه القيم في عصر الحروب الأهلية في دول أخرى وعديدة في القارة الإفريقية؟**

طبعاً لضيق الوقت أرجو من الفرسان الثلاثة أن يفصلوا لنا في هذه القضايا والمسائل في أقرب فرصة.

بشأن العولمة، هناك أمر خطير أتذكره، ففي ندوة عن العلاقات الثقافية العربية الإفريقية في معهد البحوث والدراسات الإفريقية، عندما كنت أتحدث عن العمل العربي الفكري والثقافي في إفريقيا، أشار الدكتور جلال عبد المعز ـ أحد السفراء المصريين وإخصائي الشؤون الإفريقية ـ إلى حديث ذكره د. إبراهيم نصر الدين في هيئة تدريس جامعة القاهرة منذ 9 سنوات عام 1989، فأنا أجمع أطراف أحاديث متعددة لكي أقدم صورة معينة: الاستعمار الفرنسي كان له مشروع استراتيجي كبير للوصول من أقصى شرق القارة إلى أقصى غربها أو العكس، بين

السنغال وچيبوتي، والاستعمار البريطاني كان له مشروع آخر يتقاطع معه بين القاهرة والكيب، عند مناطق مثل جنوب السودان وجنوب تشاد وغيرها حيث تتعقد العلاقات بين العرب والأفارقة.

والآن تطرح الولايات المتحدة مشروعاً يجمع بين الخطين وهو مشروع القرن الإفريقي العظيم، هذا القرن يدخل إلى المناطق التي جرى خلخلتها بإنهاء وجود دولة الصومال وباستمرار الصراع في جنوب دولة السودان. هذه المناطق تمتد من حوض نهر زائير أو الكنغو لتصل إلى البحر الأحمر من قلب القارة الإفريقية مناطق المطر الكثيف الموصوفة بأنها سويسرا القارة الإفريقية، وهي مناطق دائمة الخضرة وصالحة لمشروعات ضخمة. بينما يحدث هذا الآن، كان مما ذكره أ. د/ إبراهيم أن إسرائيل تسعى إلى **البحث عن الجماعات غير المسلمة في قلب القارة الإفريقية** التي لديها تجربة تاريخية يمكن أن تقترب من تجربة بني إسرائيل في الماضي وتحاول أن تبحث عن طريق هؤلاء عن صلة بينهم وبين بني إسرائيل، كي تستخدم إسرائيل هذه الجماعات **لتطويق العالم العربي والإسلامي في قلب القارة الإفريقية**. وكما ذكر أ. د/ عبد الوهاب المسيري في كتابه الصهيونية غير اليهودية باعتبار أن الولايات المتحدة الأمريكية أكبر دولة صهيونية في العالم، لا تقولوا اللوبي اليهودي ولكن قولوا اللوبي الصهيوني؛ لأن اللوبي اليهودي لا يصل إلى 20% من اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة والذي يضم قيادات غير يهودية فالولايات المتحدة كدولة صهيونية لها برنامج وكذلك إسرائيل كدولة صهيونية في الشرق الأوسط لها برنامج.. تطرح الولايات المتحدة ما يسمى التجارة والعمل مع إفريقيا والمشروعات المشتركة، وفكرة مثل فكرة إنشاء نيچيريا في القرن الماضي، تهجير الأمريكيين الأفارقة إلى قلب القارة الإفريقية كي يكونوا رأس جسر للعمل الصهيوني الأمريكي في إفريقيا. وبالتالي فإن إفريقيا والعرب يواجهان تحديين صهيونيين. فإذا التقى المشروعان الصهيونيان، ألا يسأل العرب والأفارقة أنفسهم متى يلتقيان؟ وشكراً.

أحد الحاضرين

مداخلتي موجهة إلى الدكتور حمدي بالنسبة للسيناريوهات الثلاثة التي ذكرها:

أولاً: المشروع الرأسمالي في إفريقيا ـ وقد ترتبط هذه النقطة مع ما ذكره الدكتور فليفل عن الأفارقة الأمريكيين ـ هؤلاء لهم برنامج خلال سنة ونصف إلى بداية القرن القادم لكي يعودوا إلى قلب القارة الإفريقية والمساعدة في التنمية.

ثانياً: فيما يتعلق بالتشاؤم في السيناريو الثاني.. نحن كمسلمين أفارقة لن نتشاءم إطلاقاً.

ثالثاً: بالنسبة للتهميش وردة الفعل. إذا كانت هناك محاولة للأمريكيين الأفارقة (Afro Americans) للعودة من أجل التنمية في دول غرب إفريقيا، فلم لا يكون للـ (East Africans) دور في دولة الخليج وهؤلاء أخذوا أو جلبوا أو هجروا إلى دول الخليج منذ أوائل ظهور الإسلام أو قبله ومنهم من ساعد في تنمية هذه الدول، ومنهم من شارك في توسيع الحرم المكي ـ مثل أحد أعمامي في التوسيعة الثالثة ومات هناك وأبناؤه لهم الحق في الحج والعمرة في أي وقت. إخواننا الذين كانوا يأتون من غرب إفريقيا من السنغال ونيجيريا وتشاد والسودان وغيرها إلى الأردن في القرن السادس والسابع حتى قرننا هذا، فأولاد هؤلاء ساعدوا في بنية دول الخليج كلها.

وأنا لا أقارن ـ إذا كان هناك دراسة قام بها أليكس هيلي عن الجذور (Roots) فلماذا لا تحدث دراسات عن سيدنا بلال من أين هو ومن أين أخذ، فبلال وأمثاله وأبناؤهم كان لهم دور كبير في تنمية هذه الدول وإقامة بنيتها الأساسية. فبرجاء إبراز هذا الدور العظيم دون أن يتهمنا أحد بالعنصرية وشكراً.

تنبيه من رئيس الجلسة بأنه نظراً لضيق الوقت تنحصر المداخلات في القضايا الأربعة التي أثارها المحاضرون، ولا سيما أن الجلسة ختامية.

أحد الحاضرين

سؤال إلى أ. د/ إبراهيم: التعددية التي تطبق بصورتها الغربية الكاملة في الدول الإفريقية والإسلامية لأسباب مختلفة. دائماً يزعم المسؤولون في العالم الإسلامي بأنها تفتح باب الشر على المجتمع بما فيه من فساد وصراعات على السلطة، عكس أوروبا، أيضاً يبرر المسؤولون رفضهم للتعددية بأنها تتيح للإسلاميين الفرصة للوصول إلى السلطة والذين سيمنعون مستقبلاً تداول السلطة مع الأحزاب الأخرى مع وجود هذه الأحزاب المسيحية الدينية المتطرفة في الدول الأوروبية الآخذة بنظام التعددية رغم أن هذه الدول علمانية فإن الحزب المسيحي الديمقراطي في ألمانيا فاز في الانتخابات 4 مرات متتالية وما زال متوقعاً له الفوز فيما بعد ـ فهل هذه المبررات هي مبررات صحيحة؟ وهل وجدت تجربة في الدول الإسلامية بأن وصل حزب إسلامي إلى السلطة في الانتخابات ومنع تداول السلطة فيما بعد؟

وسؤال إلى الدكتورين سيف الدين وحمدي عبد الرحمٰن: تكلمتما عن العولمة والمعروف أن هناك اتجاهين في العالم الإسلامي: اتجاه يرى الانفتاح على العولمة وعدم الخوف منها لأنه يساعد على التسابق بين الإنتاج التصنيعي الداخلي وبين الخارجي. واتجاه ضد العولمة، فما هو الرأي لديكم لمواكبة هذا التطور السريع؟

أحد الحاضرين

أشير أولاً إلى أن جميع القضايا التي طرحت على المنطقة يجمعها تقريباً عنوان كبير أياً كان اختلافنا حول تسمية هذا العنوان ولكنها قضية واحدة رئيسية تتفرع منها كل القضايا الأخرى المطروحة. نحن في أزمة نؤكد على طابعها التاريخي العالمي وهي أزمة مستمرة منذ بداية البشرية وبالتأكيد منذ بداية اتصال أوروبا وأول دور أوروبي خارج القارة مع الإغريق ـ الرومان أنها ناشئة من فكرة فرض النمط الحضاري بكافة الصور حتى شكل البناء والطرق والعمدان.. إلخ.

الأمر التالي أن ننظر إلى هذا المشكل على أنه حلقة من حلقات صراع حضاري ولا يسمح الوقت بالحديث تفصيلاً فيه.

ثم تأتي إشكالية الاتصال بالغرب الأوروبي وامتداده في العالم الجديد وكانت له 3 ردود فعل: الاندماج أو الانسحاق ـ المقاومة بالتقوقع ـ إيجاد نوع من المواءمة؛ وهذه الردود هي التي انتجت معظم التيارات السياسية فيما بعد، لا سيما في المناطق الإسلامية: مصر وغيرها من البلاد الإفريقية.

جزء من هذا الصراع الحضاري مفروض علينا فيه درجة من درجات الدعاء. فهناك حملات إبادة نظمها الاستعمار الأوروبي تركزت ضد المسلمين أساساً في كافة أنحاء العالم، وعلى سبيل المثال يوجد في الهند 100 عرق ولكن الإبادة تركزت على المسلمين هناك. كما أن الدول الإفريقية والآسيوية التي احتلها المستعمر وورثها، كان المسلمون ـ قبلها ـ هم المسيطرون والحاكمون، لأنه لم يكن يريد أي قوة تنافسه في الحكم أو تعوق نمطه الحضاري، وهذا واضح دون خوض في تفاصيل.

هناك فترة تاريخية يمكن أن تجعلنا نفهم المسألة كاملة من خلال النظر إلى سلوكيات الغرب. محاولة الوصول إلى موارد التجارة العالمية، الحرير والتوابل والذهب.. إلخ، ثم تطورت المحاولة إلى السيطرة المباشرة على مصادر هذه الثروات وبالاحتلال بالقوة العسكرية، حتى بعد الجلاء حاول إدامة السيطرة من خلال العلاقات الاستعمارية في صورة العلاقات التجارية والطبقات الاجتماعية المستنبتة وأنماط الاستهلاك.

فمن المنطقي أنه يفكر بعد الاستقلال في كيفية استمرار السيطرة ولكن ظهور الاتحاد السوفييتي والحرب الباردة قد أعاق أو حور شكل هذه السيطرة وهي مرحلة استثنائية. ثم بدأنا مرحلة جديدة، ونعترف أن التجربة الرائدة للتنمية في الدول الإفريقية وتنمية العالم الإسلامي هي التجربة المصرية في نقطة واحدة فقط وبغض النظر عن تقييمها، هذه النقطة هي أنها نظرت إلى أن الاستقلال ليس

مجرد عَلم، ولكنه تغيير بنية اجتماعية فأزاحت بنية اجتماعية وحاولت وضع بنية اجتماعية أخرى بغض النظر عن درجة تشيع هذه البنية وهذا عماد التجربة. في المقابل فإن الخبرة الاستعمارية واضحة جداً حيث تأكد أن هدفه الرئيسي أن يعيد تشكيل البنية الاجتماعية في كافة أنحاء العالم من أجل غرض واحد فقط هو إيجاد ظهير اجتماعي يدعم عمليات التبعية، وهذا هو المفهوم العام ويمكن أن يتفرع منه 100 عنوان مثل: التنميط الحضاري فيكون لكل الناس نمط حضاري واحد بدءاً من اللغة الأجنبية التي يلزم تعلمها وحتى شرب البيبسي وأكل الهامبورجر، وأنماط إنتاج واستهلاك يفرضها لنظل أسارى الاستيراد والتقنية حيث لا بديل آخر، ثم إن لديه كثيراً من الطرق لتغيير البنية الاجتماعية منها الخصخصة، أو سمها شروط «البنك» الدولي. وهي مثل تذكرة داود الواحدة التي تصرف لكل الأمراض، وليس المقصود منها الشفاء أو تنمية اقتصادية ولكن المقصود تشويه البنية الاجتماعية. وحتى تكون هذه البنية فاعلة لا بد من إلغاء الدولة بمفهوم التوجه الداخلي أو حتى الإقليمي ويظل الفساد آلية من آليات استنبات هذه القوى. فالفساد آلية رئيسية وفي دول إفريقيا على وجه الخصوص؛ لأن ما عنده من آليات اقتصاد في اقتصاد متعدد الأنماط الإنتاجية لا يستطيع أن يواكب التطور الطبيعي ودون فكرة الخصخصة والعولمة والديمقراطية لا يستطيع الإنتاج.

يكفي الإشارة إلى أن بلداً مثل مصر تعتبر سابقة بالنسبة لكثير من الدول، فالمعترف رسمياً أن 37,5% من ممثلي الفئات داخل مجلس الشعب الذين يمثلون 50% تقريباً من رجال الأعمال نصفهم مصادر أموالهم مجهولة، فليس بعد ذلك اعتراف. طبعاً الحل الذي نريد أن نصل إليه ليس حل ندوة، وإنما نحن نحتاج إلى دراسة عميقة لخبرة تاريخية ولآليات وفهم علاقات الترابط بينها. فلم يعد لدينا فرصة أن نعمل حكماً ثم نبدأ التجريب ونظل نتساءل استعير ماذا واستبعد ماذا.

الأمر يحتاج فعلاً إلى توقف وفهم عميق، وأحيي المنصة على فتح الإبداع لأن نفكر جميعاً ونتحدث وشكراً.

أحد الحاضرين

أردت أن أوجه النظر إلي أن موجة العولمة التي نلاحظها الآن هي تطور نوعي في مرحلة التوسع الرأسمالي أو آخر مرحلة في التوسع الرأسمالي الآن حيث ينظر إلى الدول والقارات على أنها يجب أن تكون سوقاً مفتوحة تماماً أمام المنتجات الرأسمالية وذلك ببساطة شديدة.

التطور النوعي الخطير أيضاً أن المناطق المهمشة أصبحت غير ذات موضع حتى في تقسيم العمل ولا حتى في مجال الصناعات وتدفق رؤوس الأموال.

فقديماً كان يقال إن هذه المناطق مصدر للمواد الخام ومستهلك للمنتجات الغربية وفي الوقت نفسه تحتاج إلى بعض القروض والمعونات للتنمية أضحى النظر إليها الآن أنها سوق مفتوحة لاستهلاك منتجات العولمة سواء أكانت صناعة اتصال أم ما يخص المأكل والملبس.. إلخ على أسلوب الحياة الأمريكي. فلم تعد هناك حتى ميزة نسبية لهذه الدول بما فيها شمال إفريقيا وجنوبها ومن ضمن المناطق المهمشة مصر أيضاً.

مثلما حدث في ظروف الحرب الباردة حيث أصرت الولايات المتحدة على عمل نموذج رأسمالي ناجح في مواجهة الشيوعية في جنوب شرق آسيا وأعطته الاستثمارات وأعطته التكنولوچيا، ولكنها لم تعد الآن في حاجة إلى ذلك لأن زوال الشيوعية وغياب خطرها جعل من الممكن أن يكون العالم سوقاً أمام المنتجات الغربية الثقافية أو الاستهلاكية.. إلخ.

وقد أشار د. عبد الرحمٰن إلى نقطة مهمة جداً: أنه من بين معالم العولمة يشترط وجود الجمع بين الخصخصة والحكم الجيد، ولكن ما يحتاج إلى تبين فعلاً ما يقصده هو بالنسبة للحكم الجيد ووجهة نظر الأمم المتحدة ليتها تطبق، ولكنها عملياً تطبق على الفئات والأحزاب السياسية المؤمنة بالسوق وبالخصخصة أما التيارات الأخرى سواء المعارضة أو التيارات الشعبية فيجب استبعادها، ومن شروط الحكم الجيد تنفيذ الخصخصة والتكيف الهيكلي بغض النظر عن فساده

واعتماده على تحالف داخلي من القوى الداخلية الفاسدة وقوى الاستيراد المتعاملة مع الشركات متعدية (أو متعددة) الجنسية الخارجية.

أحد الحاضرين

أثار الدكتور إبراهيم قضية الإرهاب وأن من أسبابه العامل الاقتصادي كبعد من الأبعاد، وبالتأكيد أنه لا يمكن إهماله ولكنني أريد الإشارة إلى بعض النقاط التي ساعدت أيضاً على وجود الإرهاب:

1 ـ جهل الشباب بالدين وعدم وجود جهود لعلاجه.

2 ـ طموح الشباب وفي المقابل عدم إعطائه الفرصة في التعبير عن طموحه.

3 ـ عدم وجود القدوة من القاعدة حتى القمة.

4 ـ اعتبار المغالين إرهابيين رغم أن المغالاة فكرية.

5 ـ وجود أياد خارجية لها مصلحة في إلهاب الإرهاب واستغلاله وربطه بالإسلام كفكرة.

وشكراً.

أحد الحاضرين

مداخلتي مع د. حمدي أنه بالنسبة للنموذج المعرفي الغربي هناك 3 مراحل:

ما قبل الحداثة ثم الحداثة ثم ما بعد الحداثة. في تطبيق هذه المراحل على القارة الإفريقية، تفضلت وقلت إن المرحلة الأولى هي مرحلة التجهيل، ثم الثانية كانت التعرف على الآخر، وما بعد الحداثة وهي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التهميش، ولكن لي استدراك إذ جاء التجهيل بعد التهميش. فمن المقياس التجاري نجد أن حجم التجارة مع الآخر لا يشكل نسبة يعول عليها، وهذه نقطة.

النقطة التالية عن نموذج التنمية الإفريقية التي لا تأخذ بالنموذج الغربي وسؤالي: هل أنتجت إفريقيا نموذجاً معرفياً للتنمية؟ وإن لم يكن لديها هذا النموذج فعلينا أن نتحرى عن الأسباب. فنماذج التنمية لا تأتي من فراغ وإنما تأتي من بحوث علمية يتم تطبيقها لتتحول من نظرية إلى تكنولوچيا واقعية. هذه المسألة تحتاج دائماً إلى أموال ضخمة يقدر عليها العالم الغربي، فما المانع من أن نأخذ منه ونضيف إليه ونحسن ونطبق بما يناسب البيئة الإفريقية دون رفضه كلياً؟

مداخلتي مع د. سيف هي لتنشيط الذاكرة فقط، فقد تحدث أنه في الفترة الناصرية كان الاتجاه إلى الاتحاد السوڤييتي فقط وأن نموذج دول الـ 15 حالياً منبتّ الصلة مع التطورات التي حدثت في مصر فلنتذكر مؤتمر باندونج وقبله جزيرة بريوني ثم عدم الانحياز ومجموعة الـ 77 والـ 24 ثم وصولاً إلى مجموعة الـ 15، فهذا هو التطور ويجب أن ننسق ذاكرتنا فيجب أن ننعش الذاكرة، وهذا أمر.

الأمر الآخر: الفكرة التي نادى بها كوامي نكروما في 1957 إقامة الولايات الإفريقية المتحدة، فما رأي الدكتور حمدي في أن هذه الفكرة هي التي تطبق حالياً من خلال اتفاقية إبوچا على أساس أن تتم وحدة إفريقية سياسية واقتصادية تستغرق 34 سنة وبدأت هذه الفكرة تدخل في حيز التنفيذ في عام 1994 ومصر عضو في هذه الاتفاقية. وتم التوقيع عليها بالأحرف الأولى عام 1991 ودخلتها مصر في عام 1994 بعد التوقيع النهائي عليها، إذن هذه الفكرة طرح موجود وقد يتأخر تطبيقه ولكنها ما زالت الشغل الشاغل للشعوب الإفريقية.

أحد الحاضرين

بالنسبة لإشكالية الحكم في إفريقيا سأنطلق من انقسام المجتمع الإفريقي - كما قال د. نصر الدين - إلى قسمين كبيرين، قسم يحاول الالتحاق بالغرب أي متغرب، وقسم آخر متدرع بقيمه الثقافية التي أصابها كثير من الجمود فتحولت إلى أدوات لتكريس الواقع المتخلف.

في هذين الكيانين ينشأ من هم يسعون إلى السلطة ويسعون إلى تحقيق الحكم ولكن تواجههم إشكالية تنقسم إلى شعبتين:

الشعبة الأولى أنه ليس هناك مؤسسات تساعد على التصاعد الطبيعي والوصول إلى الحكم وتحقيق مآربه الخاصة في إطار الدوافع العامة أو المصالح العامة.

الشعبة الثانية وهي الفساد البيئي الذي ينشأ فيه الساعي إلى هذا الحكم حيث إنها بيئة متغربة ساعية إلى الغرب أو إنها بيئة متقوقعة.

في كلتا البيئتين نلاحظ وجود السلطة الأبوية بشكل بشع.

وقد تحولت الرموز في كلتا البيئتين إلى شخصيات براجماتية مما أدى إلى تلبسها بقيم لا أخلاقية فأدى هذا الفساد في بيئة النشأة إلى اتصاف الساعين إلى السلطة بصفتين رئيسيتين: صفة القسوة، وصفة البراجماتية الشديدة جداً: مثلما يحدث في السيراليون والصومال، وهذه القسوة تحوي مجموعة من الصفات المتعددة مثل تغليب المصالح الذاتية وتغليب المصالح العشائرية أو الإقليمية والعرقية وما إلى ذلك.

والبراجماتية ما هي إلا تدعيم لمصلحة الفرد: فإريتريا من عام 1975 حتى 1977 كان تحرير إريتريا مؤكداً وعلى يد 5 من القيادات المسلمة هناك ومن منطقة واحدة هي منطقة المنخفضات ومن قبيلة واحدة التجري، ولم تكن الجبهة الشعبية قد نشأت ولم يكن هناك مسيحي واحد، ولكن هؤلاء الخمسة أجمعوا على عدم استقلال إريتريا لتضارب ذلك مع مصالحهم الذاتية.

إذن يتحول الإرهاب والديمقراطية والعلمانية وأي قيم يفرزها الغرب مثل العولمة وما يشكلها إلى أدوات تخضع لهؤلاء الأفراد الساعين إلى السلطة.

الحل في رأيي هو محاولة تدعيم المؤسسات الصغيرة التي ينشأ فيها هؤلاء الساعون إلى السلطة في كلتا البيئتين: المتغربة والمتدرعة بالقيم الثقافية. وشكراً.

الرد على المداخلات

رد أ. د/ سيف الدين عبد الفتاح

أشيد بثراء المداخلات ولضيق الوقت سأقصر تعقيبي على اقتراحي من أجل الخروج من الدائرة الجهنمية للعولمة.

بإيجاز شديد يجب أن نعتاد جملة من مناهج التفكير الخاصة بالتفكير في هذا الأمر، أولاً يجب التخلي عن العقلية الخرافية أو العقلية الحرفية أو ثقافة الغضب، وبدلاً من ذلك إنتاج ثقافة قادرة على بناء الإرادة وإعداد العدة. أما كيف ننفذ بتحويل ذلك إلى برامج وإجراءات فلن نستطيع وحدنا كمفكرين أن نقوم بذلك، وإنما ذلك يحتاج إلى أمة تتحرك بعقل ناهض وتريد أن ترتفع بنفسها من الوهدة التي وقعت فيها عقلية الوهن إلى عقلية السمو والعزة للتحرر.

أما ما يتعلق بتنشيط الذاكرة، فأنت فعلاً نشطت ذاكرتي وذكرتني بباندونج، وأضيف عليها كلام مالك بن نبي عن محور طنجة جاكرتا وهذا عظيم، ولكنني أريد أن أقول إن المحتوى الخاص بهذه الذاكرة آنذاك كان محتوى سياسياً ولم يكن له بنية أساسية اقتصادية وظل ذلك مترجماً في حركة عدم الانحياز في ذلك الوقت.

رد أ. د/ حمدي عبد الرحمٰن

بالنسبة للنموذج المعرفي ما أريد أن أبينه هو أن التطورات المعرفية الغربية كانت تتمحور حول الذات الأوروبية. أما ما حدث في إفريقيا فإنه كان هناك نوع من الإلحاق الحضاري بالغرب وهذه فكرة الدولة القومية والنظر إلى اختلافات التعددية الاجتماعية على أنها معوق للتطور السياسي بل انعكاس أيضاً لمفهوم الدولة القومية بالمفهوم الغربي الليبرالي. وقد ذكرت فكرة نكروما بإنشاء ولايات متحدة إفريقية ولكن الذي تحقق فعلاً هو منظمة الوحدة الإفريقية وهي قائمة منذ 1963 وحتى الآن، ولدينا تجمعات إقليمية كثيرة جداً: الاتحاد المغاربي

والإكواز والكوميسا والإيجاد وغيرها من تنظيمات لا حصر لها، ولدينا آلية لفض المنازعات بالطرق السلمية. . ولدينا سوق إفريقية مشتركة ولكن لم يتحقق شيء ملموس على سبيل إقامة نموذج تنموي حقيقي يؤدي إلى إزاحة هذه الغمة الجاثمة على صدور الشعوب الإفريقية لكي تثبت أقدامها على الطريق الحقيقي للتنمية.

فأساس الإشكالية عدم فهم ما يحدث، ولذلك فليس مقبولاً القول بأن إفريقيا ـ أو حتى بقية الشعوب غير الغربية ـ ليس لديها نموذج ذاتي للتنمية، هذا غير صحيح، فهذا القول يؤكد عملية الاستلاب الثقافي التي نفذها الغرب عبر هذه المراحل المختلفة. نحن لدينا تراث ومكنون ثقافي وأؤكد على قول الفيلسوف الألماني الشهير نيتشه: لا سبيل للنهضة إلا بعودة الأمة الألمانيه إلى ذاتها.

وبالنسبة لإفريقيا فإنها الذات الحضارية الإفريقية **التي يكون الإسلام أحد مكوناتها**: فتلك القضايا يجب أن تنظر إليها بهذه الرؤية الكلية من أجل إيجاد التغيير المطلوب: القدرة على الفهم يترتب عليها إرادة التغيير، فهل نمتلك نحن إرادة التغيير؟

مصر والسودان وليبيا تشكل ما يمكن تسميته **المثلث الذهبي** من حيث منطقة تكامل طبيعية، فلماذا تتأخر هذه العملية حتى الآن؟!!

أيضاً فيما يتعلق بقضايا العولمة وما شاكلها؟ لا أقول أن ندفن رأسنا في الرمال كالنعامة ونقول بقطع الأوصال مع الغرب وأن نبتعد عن ثورة المعلومات. . هذا كلام غير واقعي، لكن كيف نستعد لمواجهة هذا التحدي؟ الاستعداد هو **بالتمسك بالتقاليد** والذات الحضارية.

فرنسا الآن تحرم استخدام اللغات الأجنبية، هل قيل هذا تخلف وردة؟ ولكن حينما تقول بالتمسك بما عندنا يقولون هذه ردة، أصولية إلخ من مصطلحات الذم المبتدعة والمضحكة!!.

فيما يتعلق بالأفارقة في المهجر وفي الخارج وبشكل عام، هؤلاء أيضاً

عليهم دور كبير. فحركة الوحدة الإفريقية نشأت في الخارج ومنذ مدة، وأكبر دعم لإسرائيل يرد إليها من خارجها.

وليس معنى النظرة الكلية التركيز على أمر دون أمر، فالأقليات الإسلامية تأتي في إطار المنظومة الحضارية الشاملة.

حينما زرت جامبيا عام 1990 وجدت أكبر جامع بها يسمى جامع الملك فهد، لكن هذا المسجد عبارة عن جدران وبناء فقط، بني المسجد وانتهى الأمر، وفي المقابل وجدت راهبتين ألمانيتين مقيمتين في هذا البلد الصغير وهو بلد إسلامي. فعندما ذكرت **تحديث الدعوة الإسلامية** أنبه إلى أن ذلك يأتي **في إطار المنظومة الفكرية الواسعة** التي تعمق الفهم وهذه هي البداية الحقيقية لنا على طريق النهضة وشكراً.

رد أ. د/ إبراهيم نصر الدين

فيما يتعلق بالتعددية، فكما قال الدكتور حمدي ـ كان ينظر إلى التعددية على أنها تؤدي إلى حالة من حالات عدم الاستقرار السياسي فرفضت فكرة التعدد الحزبي وأيضاً التعددية الاجتماعية جوبهت.

ولكن ـ حتى دينياً ـ ثبت أن مقاومة التعددية أدت إلى المزيد والمزيد من حالات عدم الاستقرار السياسي؛ لأن هذا يخالف سنة كونية:

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾.

فالمحصلة هنا الشرعية والدينية أن الاختلاف سيظل إلى ما شاء الله، فهي سنة كونية من سنن الله سبحانه وتعالى، هذا جانب.

الجانب الآخر أن التعددية قد تؤدي إلى استقرار في حالات، وقد تؤدي إلى عدم استقرار في حالات أخرى.

لو أنه لم يوجد المشترك بين هذه الجماعات المتعددة ـ سواء أكان هذا المشترك ضد فكرة الوطن أم فكرة الدين أم المصلحة لأصبح الحديث عن الاعتراف بالتعددية أو تركها تعمل بحرية مفككة ومثيرة لحالة من حالات عدم الاستقرار.

الصراع في أوروبا بين الجماعات سواء أكان دينياً أم غير ديني في فترات سابقة استمر وكانت الحروب طاحنة بين أمراء الإقطاع والكنيسة، وبين المذاهب الدينية البروتستانت والكاثوليك، وكان الصراع دموياً وحاداً ومات فيه الآلاف. . وحرب الـ 100 عام وحرب الـ 70 عاماً. . إلخ إذن الحروب وعدم الاستقرار ليست في إفريقيا فقط، فأوروبا مرت بذلك، ولكن متى استقر الوضع هناك؟! استقر بعد حربين عالميتين لم يشهد العالم قبلهما أبشع منهما ـ 25 إلى 30 مليون قتيل، استقر الأمر بعد أن اقتنعوا أن الحرب مدمرة وأنه من المصلحة أن يعيش الجميع على قدم المساواة كشركاء متساوين؛ لأن البديل حرب. وأنه من المصلحة أن يكتسبوا المغانم والأسلاب في منطقة أخرى في إطار من الاتفاقيات، فهنا أمكن تحقيق قدر من الاستقرار.

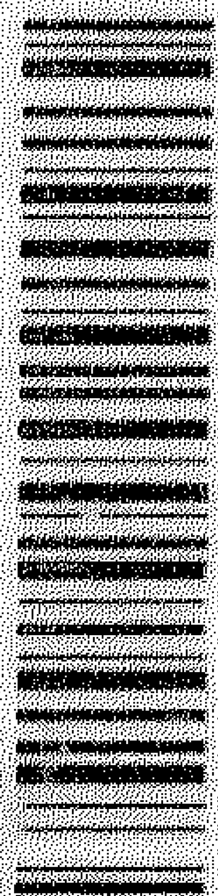
أما الواقع في القارة الإفريقية فهو غير ذلك: فكرة أن نظاماً إفريقياً يستطيع تحقيق مطالب كل الجماعات، هي في غاية الصعوبة والتعقيد. الأوروبيون وزعوا على حسابنا، أخذوا من مواردنا ووزعوا على جماعات مجتمعاتهم فتحقق الاستقرار. لكن ليس لدينا من الثروة أو لدى أي نظام، ناهيك عن الأيديولوچية التي يسلم بها الجميع، إذ لا بد من الإجماع الوطني على الأيديولوچية.

لا بد من أن يستمر العدد والاختلاف، لكن هذا التعدد والاختلاف يمكن أن يؤدي إلى صراع في حالات وفي حالات أخرى يمكن أن يؤدي إلى حالة من حالات التعاون. على سبيل المثال أوغندا بدأت تعترف بالممالك مرة أخرى ويعاد تتويج الملوك من جديد. والنظام في جنوب إفريقيا اعترف بصلاحيات ملك الزولو، في زيمبابوي السلطات التقليدية كهيكل من هياكل الحكم ونفس الوضع

في ناميبيا. إذن هناك محاولات اقتراب بدلاً من الصدام مع المؤسسات التقليدية، للعودة إلى الواقع الإفريقي وفهم هذه التعددية والاعتراف بها وإدخالها في النظام السياسي. وقد يكون ذلك مقدمة **لإفراز شكل من أشكال النظم السياسية التي تستوعب وتختزل الخبرة الإفريقية في داخلها ككل.**

شكراً جزيلاً لحسن استماعكم وتحملكم هذه المشقة والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الفهرس


Bibliotheca Alexandrina
06431162

ISBN 978-9959-28-110-4
9 789959 281104